رسائل جامعية (٩٦)

الفروق في أصول الفقه

تأليف

د. عبد اللطيف بن أحمد الحمد

دار ابن الجوزي

الفروق
في أصول الفقه

الطَّبْعَة الثَّانِيَة
١٤٣٦هـ



دار ابن الجوزي
للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية: الدمام - طريق الملك فهد - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٩٣، ص ب: ٢٩٥٧
الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - الرقم الإضافي: ٨٤٠٦ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠ - الرياض - تلفاكس: ٢١٠٧٢٢٨
جوّال: ٠٥٠٣٨٥٧٩٨٨ - الإحساء - ت: ٥٨٨٣١٢٢ - جدة - ت: ٦٨١٣٧٠٦ - ٠٥٦٣٤٧٦٣٨٨ - بيروت
هاتف: ٨٦٩٦٠٠/٠٣ - فاكس: ٦٤١٨٠١/٠١ - القاهرة - ج.م.ع - محمول: ٠١٠٠٦٨٢٣٧٣٨٨
تلفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠ - الإسكندرية - ٠١٠٦٩٠٥٧٥٧٣ - البريد الإلكتروني:
aljawzi@hotmail.com - www.aljawzi.com

رسائل جامعية (٩٦)

الفروق في أصول الفقه

تأليف

د. عبد اللطيف بن أحمد الحمد

دار ابن الجوزي

بسم الله الرحمن الرحيم

أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه أجيزت مع مرتبة الشرف الأولى من قسم أصول الفقه بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية في ١/ ٦/ ١٤١٤هـ.

شكر وتقدير

أملاً بوعد الله تعالى وخوفاً من وعيده إذ قال: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ۝٧﴾ [إبراهيم: ٧] ووقوفاً عند قول رسول الله ﷺ: «**لا يشكر الله من لا يشكر الناس**»(١).

أحمد الله تعالى حمداً يليق بوافر منّه وعطائه، وأشكره شكراً يليق بسابغ نعمائه.

ثم اعترافاً لذوي الإحسان بالإحسان. ولذوي المنة بالامتنان، أقدم عظيم الشكر، وبالغ التقدير، وخالص الدعاء، لكل من أسدى إلي معروفاً وفضلاً لإخراج هذا العمل.

وأخص بالشكر الجزيل، والامتنان البالغ، والدعاء الخالص؛ والدي الكريمين، اللذين غرسا في نفسي محبة العلم، ووجهاني إليه بالتوجيه الصالح، والله أدعو أن يرضيهما، وأن يرضى عنهما، وأن يختم بالصالحات أعمالهما.

وأخص بالشكر الوافر أيضاً من هو بمقام الوالد الفاضل، والموجه الناصح، شيخي، وأستاذي، فضيلة الدكتور: عمر بن عبد العزيز الذي تفضل علي وشرفني بالإشراف على إعداد رسالتي في مرحلتي الماجستير، والدكتوراه.

فأعددت تحت إشرافه ورعايته رسالتين علميتين، وكان يقرأ ما أكتبه، فيصوب خطأه، ويقوم اعوجاجه، ويحكم عليه بنظر ثاقب وبصيرة ناقدة، وملاحظة دقيقة.

ولقد وجدت لديه حسن المشورة، والمعاملة الحسنة المحمودة، وبشاشة الاستقبال، مما ينم عن تواضع جم، وفطرة سليمة؛ فشكر الله سعيه وأثابه.

كما أخص بالشكر الجزيل مقام خادم الحرمين الشريفين وحكومته الرشيدة

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الأدب، باب في شكر المعروف ١٥٧/٥؛ والترمذي في كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك ٣٣٩/٤، وقال: حديث حسن صحيح.

لاهتمامهم بالبحث العلمي وتهيئة العلم لطلابه من خلال هذا الصرح الشامخ الجامعة الإسلامية وغيرها من صروح العلم فجعلها الله في موازين حسناتهم، وجزاهم كل خير، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمّد وعلى آله وأصحابه، والحمد لله رب العالمين.

المُقدمة المنهجيّة

﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾ [الفرقان: ١، ٢].

أحمده وأشكره على سابغ نعمائه، وأشهد أن لا إله إلا الله وكفى به هادياً ونصيراً، وأصلي وأسلم على من أرسله شاهداً ومبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، وعلى أصحابه وأهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.. وبعد:

فلما كان من الثابت عند أرباب العلم من أولي الألباب، وأهل السنة والكتاب أن علم الفقه من أشرف العلوم، وأعلاها قدراً إذ به تعرف الأحكام، ويفترق الحلال عن الحرام، فلا شك أن علم أصول الفقه لا يقل عنه في هذا الشأن، إذ إن الفقه مع شرفه وعلو قدره يعتبر من اللبنات المبتناة على أصول الفقه، فإن علم أصول الفقه قد حوى القواعد العامة لاستخراج الأحكام من أدلتها التفصيلية، واستوعب الضوابط الخاصة لترجيحها عند تعارضها.

ولقد تميز هذا العلم بدقته، إذ تعاضد فيه النقل والنظر فأثمر عند ذلك أدق الفكر، ولقد عني علماء الإسلام بتحقيق مسائله وتفصيل متشاكله، فألفوا المؤلفات التي حوت مكنونه، وجمعت فنونه، فرتبوا أبوابه، ونظموا أحزابه[1] وفصلوا سننه وكتابه، وأوضحوا سؤاله وجوابه، فذللوا بذلك صعابه، ويسروا أسبابه.

هذا وقد كتبت هذا البحث في علم أصول الفقه تقرباً إلى الله تعالى ثم اقتداءاً بالسلف من أهل العلم وبصفتي أحد طلاب العلم الشرعي المتخصصين في أصول الفقه، ونظراً لانتظامي في سَلْك المتقدمين للحصول على الشهادة العالمية العالية،

(١) الحزب: الصنف لسان العرب ١/ ٣٩٥.

والمطلوب منهم تقديم بحث علمي لاجتياز هذه المرحلة. وقد تحريت في اختيار موضوع من مواضيع أصول الفقه ليكون أطروحة لي، وبعد تأمل وبحث ومشاورة اهتديت إلى الموضوع ورأيته الأنسب والأوفق، وجعلت عنوانه:

* الفروق في أصول الفقه *

موضوع البحث:

جمع، وتصنيف، ودراسة ما ذكره الأصوليون من الفروق بين النظائر الأصولية من المصطلحات، أو المفردات، أو الحدود، أو مدلولاتها، أو القواعد أو الأحكام الأصولية مما يتشابه أو مما يظن تشابهه وما تناولوه من ذلك في مقدمات أو مادة علم الأصول أو خواتيمه.

أسباب اختيار الموضوع:

أولاً: جدة الموضوع وحداثته في بابه، إذ لم يسبق أن أفرد ببحث مستجمع لأصول البحث العلمي، بل لم يسبق أن كتب فيه إلا النبذ اليسيرة، التي لا تكسر سورة المتشوف، ولا تروي ظمأ المتعطش، مما تفرق في ثنايا كتب الأصوليين من إشارات دقيقة في جمل عابرة يصعب العثور عليها، أو ما كان جواباً لسؤال عارض لم يقصد به التأليف الجامع.

ثانياً: احتواء هذا الموضوع على عنصر الأصالة. إذ ليس فيه من المبتدعات التي تخالف أصول هذا الفن شيء، وليس فيه خروج عما ألف في قواعد هذا الفن، بل هو مكون من لبنات قوامها أفكار أصولية راسخة متفقة مع قواعد الدين.

ثالثاً: شمول الموضوع لجميع أبواب أصول الفقه، مما أعطاه ميزة التكامل والترابط مما يورث اطلاعاً واستيعاباً أوسع لمادة هذا الفن من جميع جوانبه.

رابعاً: أهميته في تجريد المفاهيم من الإشكالات الحاصلة من تشابك المعلومات، وتشابه الاصطلاحات، فإن فيه مفزعاً للإجابة على كثير من التساؤلات لدى قراء الأصول، سواء من المتخصصين في هذا الفن أو من غيرهم.

وذلك من خلال الاطلاع على جهود علماء الأصول في هذا الشأن، والسير على منوالها.

خامساً: ما يحتويه هذا الموضوع من أساليب لجمع ما تعارض من آراء الأصوليين، المتولد من اختلاف الاعتبارات في الحكم على بعض المسائل، فالتحسين مثلاً يختلف عند الجمهور عنه عند المعتزلة، وهكذا يفهم الفرق بينهما من خلال البحث في هذا الموضوع.

سادساً: ما لمعرفة الفروق بين النظائر من أهمية في فهم النصوص الشرعية وبالتالي صحة تنزيل القضايا على ما يناسبها منها، إذ مبنى ذلك على فهم الفروق، فإن معرفة الفرق بين العام والمطلق تصحح تطبيق النص الوارد بأحدهما على أفراده، وبالتالي على القضايا الحادثة.

سابعاً: ما لهذا الموضوع من أهمية في تمييز مصطلحات الأصوليين عن مصطلحات غيرهم من طوائف العلماء، إذ يشترك الأصوليون وغيرهم في كثير من الاصطلاحات مع اختلافهم في المراد بها مما يؤمل أن يوضحه البحث فيها إن شاء الله تعالى.



منهج كتابة البحث

نظراً لأن لكل موضوع طبيعة خاصة تفرض على الباحث أن يسير على نمط معين وتملي عليه كتابة خاصة حسب ما يتطلبه ذلك الموضوع، ونظراً لاختلاف الباحثين في مناهج كتابة البحث العلمي، كان لا بد من عرض المنهج الذي سأسلكه في كتابة هذا الموضوع مراعياً الالتزام به ـ قدر الإمكان ـ وعدم الخروج عنه إلا في استثناءات يسيرة تفرضها ظروف خاصة في ثنايا البحث. وقد جعلت منهج بحثي في ثلاث نقاط:

أولاً: (جمع المادة العلمية) وفيه ما يلي:

أ ـ استقرأت الفروق الأصولية من مؤلفات الأصوليين، وتتبعتها فيها، وذلك لتحديد مواقع اهتمام الأصوليين بالفروق الأصولية، وكذلك جمعت الفروق ذات العلاقة بالأصول في المؤلفات الأخرى قديمها وحديثها من مظناتها في تلك المؤلفات فاستوعبت ما وقفت عليه من ذلك.

ب ـ جمعت المادة العلمية في جميع البحث من المصادر الأساسية في كل فن من الفنون التي كانت من موارد هذا البحث.

ج ـ توخيت الأمانة العلمية في النقل والتوثيق مع اهتمام بفهم ما أنقله وما أنسبه وأعزوه للأئمة الأعلام.

ثانياً: (إخراج المادة العلمية، وتصنيفها، وعرضها) وراعيت فيه التالي:

أ ـ جعلت الفرق بين نظيرين اثنين أو أكثر وجعلته عنواناً للفرق، وجعلت العنوان يبدأ بلفظ: (الفرق بين كذا وكذا) وذلك أني صنفت الفروق بين عناصر يكون بينها قدر مشترك من التشابه يستدعي التفريق، ثم رتبتها في مباحث وفصول حسب ترتيب أبواب الأصول، وجعلت كل فرق مطلباً.

ب ـ أبدأ الفرق بتعريف النظيرين التعريف اللغوي، ثم الاصطلاحي؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره وبالتعريف يحصل التصور، ثم أمثل لهما؛ لأنه

بالمثال يتضح المقصود، ثم أعرض القدر المشترك بينهما الداعي إلى ذكر الفرق، ثم أتبع ذلك بالفرق بينهما، فإن كان الفرق من وجه واحد قلت: والفرق بينهما كذا، وإن كان من أوجه قلت: والفرق من أوجه. ثم سردتها موجهاً ما يحتاج منها إلى توجيه.

ج ـ لا أتعرض للفروق التي لا يدعو إلى بحثها حاجة في نظري، كقول بعضهم: الفرق بين اللفظ المطلق واللفظ المقيد: أن المطلق هو ما دل على فرد غير مقيد لفظاً بأي قيد مثل: (رجل وطائر) والمقيد هو ما دل على فرد مقيد لفظاً بأي قيد مثل: (رجل رشيد)[١].

د ـ أذكر من أقوال الأصوليين في أحكام المسائل ما له مساس بالفرق الذي أكتب فيه وما يستدعي وضوح الفرق ولا أستقصي أقوالهم في المسألة لأن محل استعراض الأقوال ليس هذا البحث.

هـ ـ خصصت بعض المطالب للفروق بين اصطلاحات الأصوليين واصطلاحات غيرهم من الطوائف مما شارك فيه الأصوليون غيرهم في الاسم، كالفرق بين الشرط عند النحاة والشرط عند الأصوليين وجعلت ذلك في المقدمات.

و ـ خصصت بعض المطالب للفروق بين اصطلاحات الجمهور واصطلاحات الفقهاء ـ الحنفية ـ من الأصوليين إذ بينهما اختلافات في بعض الأمور، ففرقت ما رأيت أنه بحاجة أن يطلع عليه القارئ في الفروق وجعلت ذلك في المقدمات، وقد ذكرت منها ما كان مقصوداً بالتفريق. أما ما يأتي التفريق فيه بينهم عرضاً فقد تركته ليأتي في بابه.

ز ـ لم أعتبر إبطال بعض الطوائف لبعض المسلمات عند الآخرين عائقاً عن التفريق فيها، مثل حكم الحنفية على تخصيص العلة مع تسليمهم بالاستحسان وحكم الشافعية ببطلان الاستحسان مع قولهم بتخصيص العلة، فإني أذكر الفرق بينه وبين ما يستدعي تفرقته عنه حسب رأي من يعتبره مع التنبيه على ذلك، فالاستحسان أفرقه عن تخصيص العلة بالرغم من أن الشافعية لا يرونه، والحنفية لا يرون تخصيص العلة فلا أعتبر هذا معيقاً عن عرض الفرق بينهما.

---

(١) انظر: علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص١٩٢.

ح ـ بعض الفروق يكون بينها ارتباط من حيث المعنى بفروق أخرى؛ كالفرق بين الفاسد والباطل مع الفرق بين النهي عن الشيء لأصله والنهي عنه لوصفه، فأنبه على ذلك في الموضعين حفاظاً على ترابط البحث، وشداً لسداه بلحمته.

ط ـ إذا اتفقت آراء الأصوليين في معنى من المعاني دمجت الفرق فيه، وإن اختلفت آراؤهم كاختلاف المتكلمين مع الحنفية في معنى النص والظاهر، فأفرق حينئذ على رأي الحنفية بينهما، ثم على رأي المتكلمين، أو العكس، وقد أفرق أخيراً بين الرأيين.

وإن اختص بعض الأصوليين بشيء فرّقت فيه حسب مذهبه فيه وذلك لتحقق الاشتباه على هذا الرأي.

ي ـ أذكر من قرر الفرق إذا كان هناك من يعارضه بفرق آخر، وأبين رأي المخالف، وإن لم أطلع على رأي المخالف سكت مع الإحالة على المرجع الذي يذكر الفرق، وإذا لم تشر المراجع إلى قائل الرأي قلت: وقال بعضهم، أو: قيل.

ثالثاً: (النواحي الشكلية لكتابة البحث):

أ ـ أبين مواضع الآيات من المصحف الشريف وذلك بذكر اسم السورة، ورقم الآية.

ب ـ أخرج الأحاديث النبوية عند أول ذكر لها من كتب الأحاديث المشهورة، وأقتصر على الصحيحين إن كان الحديث فيهما، وإلا اتجهت إلى سنن الأربعة، ثم المسانيد والمصنفات. . .

ج ـ أترجم للأعلام الواردة أسماؤهم عند أول ذكر لها من كتب التراجم المعتمدة، بذكر اسم العلم، وكنيته، وتاريخ ولادته، ووفاته، وأهم كتبه، وأهم ما اشتهر به.

د ـ أوضح الكلمات الغريبة، والمصطلحات الخاصة، عند أول ذكرها من القواميس وكتب الفن المعتمدة.

هـ ـ كتبت بالخط الإملائي المعاصر مراعياً ضبط بعض الألفاظ المحتاجة لذلك، ومهتماً بعلامات الترقيم من وقف، واستفهام، وتعجب، ونهايات العبارات، وأقواس، وتنصيص، وغيرها.

و ـ جعلت العناوين الرئيسة للفروق بحرف أكبر لتتميز وتتضح في أول سطر من الصفحة.

ز ـ اعتمدت في التعريف اللغوي على ذكر ثلاثة عناصر: الصيغة، والاشتقاق، والمعنى.

وفي الاصطلاحي أرجح التعريفات وإن كان لكل تعريف منحى ذكرته بلفظ: وقيل. كتعريف المطلق بالدلالة على الماهية تارة، وبالدلالة على الأفراد أخرى.

ح ـ ربطت المسائل الأصولية، والفقهية، واللغوية، والتفسيرية، والحديثية، وغيرها بمصادرها.

ط ـ كتبت تعليقات ملخصة على بعض الآراء تبين وجهة نظري فيها.

ي ـ قدمت لبعض الفروق المترابطة والتي يظن بعدها عن مادة أصول الفقه بتمهيدات يسيرة فيها ربط لهذه الفروق بمادة أصول الفقه، وذلك مثل الفروق في الحروف، والفروق في المبادئ اللغوية وما شابه ذلك.

طبيعة الموضوع وصعوباته:

إن البحث في الفروق ومحاولة الوصول إلى ما تتميز به النظائر يعد من أصعب وأدق ما يحاوله الباحث؛ وذلك لاستدعائه إحاطة تامة ودقيقة بالنظيرين كليهما، ولا شك أن هذا يحتاج إلى اطلاع واسع في ذلك الفن، إذ لا يشك أحد بأن إثبات وتحرير الفرق يعتبر خلاصة البحث في الموضوعات المقصودة.

فقد تنوعت الفروق التي بحثتها حسب تنوع موارد مادة أصول الفقه والتي تنوعت حسب حاجة كل مبحث ومسألة من العلوم والفنون المختلفة.

فقد يكون الفرق بين حقائق متخالفة الأبواب، كالإشارة والظاهر.

وقد يكون بين حقيقتين تندرجان في باب واحد كالفرض والواجب، كل منهما من باب الأحكام التكليفية.

وقد يكون بين قاعدتين أصوليتين، كقاعدة (ترك الاستفصال) وقاعدة (قضايا الأحوال).

وقد يكون بين قاعدة أصولية وقاعدة فقهية، كقاعدة: (إذا تردد اللفظ بين المسمى العرفي واللغوي قدم العرفي المطّرد) وهي أصولية، وقاعدة: (ما ليس له حد في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف) وهي فقهية.

وقد يكون بين مراد مذهبين أصوليين كمذهب الحنفية ومذهب الجمهور في موجب العام.

وقد يكون بين تعريفين لحقيقة واحدة، كتعريف الشيء بجنسه وتعريفه بـ(ما).

وقد يكون بين تعريفين لحقيقتين مختلفتين، كتعريف الواجب وتعريف الحرام.

وقد يكون بين معنى واحد في بابين، كدخول السبب على العام ودخوله على المفهوم.

وقد يكون بين مسألتين أصوليتين، كمسألة: (النهي عن الشيء أمر بضده) ومسألة: (متعلق النهي فعل الضد).

وقد يكون بين تأثير مؤثرين كالفرق بين النسخ والتخصيص.

وقد يكون بين ما يتوهم تماثله مع أنه ليس كذلك، كالفرق بين سلب العموم وعموم السلب، والفرق بين الاعتقاد الراجح ورجحان الاعتقاد في الظن.

إلى غير ذلك من أنواع الفروق التي تعددت مشاربها حسب تعدد موارد أصول الفقه، والتي يظهر من خلالها ما يواجه الباحث من صعوبات من أهمها ما يلي:

١ ـ سعة الموضوع وترامي أطرافه بين أبواب أصول الفقه وعدم انحصاره في موضوع واحد أو حتى طريقة أو مذهب واحد من مذاهب الأصوليين مما يرهق في محاولة تحديده.

٢ ـ تداخل فقراته، نظراً لأن الفرق لا بد أن يكون بين نظيرين ثبت ـ أو توهم ـ التشابه بينهما، وهذا يستدعي جهداً كبيراً في تمييزها وبسطها، ويورث حيرة في تصنيفها وتبويبها.

٣ ـ عدم اهتمام المتقدمين بعرض الفروق الأصولية بحيث لم يضعوا لها المسائل والفصول الخاصة بها، ولم يفردوها ببحوث مستقلة تكون مرشداً إلى مظانها في المؤلفات كما هو في غيرها من الموضوعات إلا النادر، ولذا يعتمد الباحث على

كثرة القراءة، ودقة الملاحظة مما دعاني لاقتناص الفروق من بين ثنايا كلام أهل الأصول، ومن الفوائد التي أدرجوها في معرض مناقشاتهم للمسائل.

٤ ـ صلة هذا الموضوع بالعلوم والفنون الأخرى، كاللغة، والفروع، والمنطق، وعلم الكلام، وهذا ناتج عن شمولية البحث لأبواب الأصول، والأصول بدوره يعتمد في استمداده على هذه الفنون، وهذا يستدعي قراءات مطولة في فنون متفرقة تستغرق وقتاً وجهداً كبيرين.

وقد حاولت جاهداً تفادي ما توقعته من صعوبات بتحديد خطة للعمل وتنسيقها حسب ما رأيت أنه يساعد في تلافيها.



الخطة والتنظيم الهيكلي للبحث

قسمت هذا البحث إلى مقدمتين، وأبواب ثلاثة، وخاتمة، ثم فهرسته بفهارس متعددة.

وقد راعيت في ترتيب أبوابه وفصوله التنظيم العام لمادة أصول الفقه، بداية من المقدمات والأحكام، ومروراً بالأدلة وانتهاءاً بطرق الاستنباط وعوارض الأدلة...

[المقدمة المنهجية] وتشتمل على ما يلي:

١ ـ أسباب اختيار الموضوع.

٢ ـ منهج كتابة البحث.

٣ ـ طبيعة الموضوع وما واجهني فيه من صعوبات.

٤ ـ الخطة والتنظيم الهيكلي للبحث.

[المقدمة العلمية] وتشتمل على ما يلي:

١ ـ تعريف الفروق.

٢ ـ نشأة علم الفروق.

٣ ـ أهمية الفروق الأصولية.

٤ ـ المؤلفات في الفروق الأصولية.

٥ ـ موارد الفروق في أصول الفقه.

[الباب الأول] الفروق في المقدمات، والمبادئ، والأحكام: وفيه فصلان:

الفصل الأول: الفروق في المقدمات والمبادئ وفيه ثلاثة مباحث:

الأول: الفروق في المقدمات.

الثاني: الفروق في مبادئ المعلومات.

الثالث: الفروق في المبادئ اللغوية.

الفصل الثاني: الفروق في الأحكام، وفيه مباحث ثلاثة:

الأول: الفروق في أركان الحكم.

الثاني: الفروق في الحكم التكليفي.

الثالث: الفروق في الحكم الوضعي.

[**الباب الثاني**] الفروق في الأدلة، وفيه فصلان:

الفصل الأول: الفروق في الأدلة النقلية، وفيه ثلاثة مباحث:

الأول: الفروق في الكتاب.

الثاني: الفروق في السنة.

الثالث: الفروق في الإجماع.

الفصل الثاني: الفروق في الأدلة الاستنباطية وفيه ستة مباحث:

الأول: الفروق في القياس.

الثاني: الفروق في الاستحسان.

الثالث: الفروق في الاستصحاب.

الرابع: الفروق في العرف والعادة.

الخامس: الفروق في سد الذرائع.

السادس: الفروق في المصالح المرسلة.

[**الباب الثالث**] الفروق في طرق الاستنباط وعوارض الأدلة؛ وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الفروق في دلالة الألفاظ والحروف وفيه ثلاثة مباحث:

الأول: الفروق في المنطوق والمفهوم.

الثاني: الفروق في ألفاظ الظهور والخفاء.

الثالث: الفروق في معاني الحروف.

الفصل الثاني: الفروق في العموم والخصوص وما يلحق به، وفيه خمسة مباحث:

الأول: الفروق في العموم.

الثاني: الفروق في الخصوص.

الثالث: الفروق في النسخ.

الرابع: الفروق في الاطلاق والتقييد.

الخامس: الفروق في الأمر والنهي.

الفصل الثالث: الفروق في الترجيح والاجتهاد والفتوى وفيه ثلاثة مباحث:

الأول: الفروق في التعارض والترجيح.

الثاني: الفروق في الاجتهاد والتقليد.

الثالث: الفروق في الفتوى والحكم.

[**الخاتمة**] وفيها أهم نتائج البحث.

[**الفهارس**]:

١ ـ فهرس الآيات القرآنية.

٢ ـ فهرس الأحاديث النبوية.

٣ ـ فهرس المصطلحات والحدود.

٤ ـ فهرس الأعلام.

٥ ـ فهرس فقرات البحث.

٦ ـ قائمة المصادر والمراجع.

المقدمة العلمية

أولاً: تعريف الفروق:

الفروق في اللغة: جمع فرق، والفرق: مصدر فرق بين الشيئين يفرق، ومعناه: الفصل والقسم والبون، وهو خلاف الجمع.

قال تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ﴾[1] [الإسراء: ١٠٦] أي: فصلناه وأحكمناه؛ من قرأ بالتخفيف قال: بيناه ـ من فرق يفرق ـ ومن شدد قال: أنزلناه مفرقاً في أيام.

وقال تعالى: ﴿فَٱلْفَٰرِقَٰتِ فَرْقًا ۝٤﴾[2] [المرسلات: ٤] وهي الملائكة تنزل بالفرق بين الحق والباطل.

والفروق ـ أيضاً ـ مصدر الناقة تفرق فهي فارق؛ أي: منقطعة تفارق إلفها؛ فالفروق الانقطاع، وفرق لي هذا الأمر فروقاً: بان ووضح وضوحاً.

وقيل: فرق للصلاح فرقاً، وفرق للفساد تفريقاً.

وقيل: المخفف في المعاني، والمثقل في الأعيان؛ تقول: فرّقت بين الكلامين فافترقا، وفرّقت بين الشخصين فتفرقا[3]. وقال القرافي[4] رحمه الله: «سمعت بعض مشايخي الفضلاء يقول: فرقت العرب بين فرق ـ بالتخفيف ـ، وفرّق ـ بالتشديد ـ الأول في المعاني، والثاني في الأجسام؛ ووجه المناسبة فيه: إن كثرة الحروف عند العرب تقتضي كثرة المعنى، أو زيادته، أو قوته، والمعاني لطيفة، والأجسام كثيفة،

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ١٠/ ٣٣٩. (٢) انظر: تفسير القرطبي ١٩/ ١٥٥.

(٣) الصحاح ٤/ ١٥٤٠ ـ ١٥٤٣؛ القاموس ٣/ ٢٦٦، ٢٦٧؛ اللسان ١٠/ ٢٩٩ ـ ٣٠٦؛ الكليات ٦٧٥، ٦٩٥.

(٤) هو أحمد بن إدريس، شهاب الدين، أبو العباس الصنهاجي المالكي، المشهور بالقرافي، كان إماماً بارعاً في الفقه والأصول والعلوم العقلية، وله معرفة بالتفسير، من كتبه: الذخيرة في الفقه، نفائس الأصول، تنقيح الفصول وشرحه في الأصول، والفروق... وغيرها ت٦٨٤هـ. ترجمته في الديباج المذهب ١/ ٢٣٦؛ المنهل الصافي ١/ ٢١٥.

فناسبها التشديد، وناسب المعاني التخفيف»[١] لكن الصحيح الذي أطبقت عليه معاجم اللغة أنهما سواء في المعاني والأجسام، وأن التثقيل للمبالغة.

ثانياً: التعريف الاصطلاحي:

الفروق في الاصطلاح الشرعي العام: فن يذكر فيه الفرق بين النظائر المتحدة تصويراً ومعنى، المختلفة حكماً وعلة[٢]، وهذا واضح في الفروع الفقهية.

والفرق عند الأصوليين: إبداء معنى أو خصوصية في إحدى الصورتين مفقود في الأخرى[٣].

والفرق: اصطلاح مشترك بين علمي الفقه والأصول، والمقصود به متشابه، فالفرق عند الفقهاء ما يقابل الجمع، وهما معتبران عندهم في الاستدلال أو في نقضه ويقصدون به تلك المسائل التي تتشابه صورها وتختلف أحكامها لعلل أوجبت الاختلاف في الأحكام.

وأما عند الأصوليين: فالجمع هو إلحاق الفرع بالأصل وهو القياس، وأما الفرق فهو أحد النقوض التي ترد على القياس، ويأتي بصورة المعارضة في الأصل، وذلك أن يبدي المعترض معنى آخر في الأصل يصلح للعلية غير ما علل به المستدل وتكون تلك العلة معدومة في الفرع[٤].

ثالثاً: العلاقة بين الفرق والنسبة:

النسبة في اللغة: مصدر نسبه ينسبه وينسبه نسباً ونسبة إذا ذكر نسبه، والنسبة القرابة، والنسبة المشاكلة والقياس؛ يقال: بالنسبة إلى فلان؛ أي: بالقياس إليه[٥].
واصطلاحاً: إيقاع التعليق بين الشيئين[٦].

ويفترق الفرق عن النسبة بأن النسبة تتعلق بالمفهومات، أما الفرق فيتعلق

---

(١) الفروق ١/ ٤.
(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٧؛ المدخل لمذهب أحمد ص٤٥٨؛ المنثور للزركشي ١/ ٦٩.
(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٠٣؛ جمع الجوامع بشرح المحلي ٣/ ٣٦٣؛ شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/ ٢٧٦.
(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٩٥، إرشاد الفحول ص٢٣٢ الفرق رقم ١٤٧.
(٥) القاموس ص١٧٦؛ الكليات ص٩١٠.
(٦) التعريفات ص٢٤١.

بالعبارات بالنسبة إلى معانيها[١].

وأغلب الفروق الأصولية فروق تمييزية بين نظائر بينها نوع تقابل في مفهوماتها ولذا ينطبق عليها التفريق عن طريق معرفة النسبة بين مفهوماتها من خلال وجوه تقابل القضايا المعروفة سواء كان بالتضاد أو التناقض أو التباين أو التداخل أو العموم والخصوص المطلق أو من وجه.

رابعاً: نشأة الفروق في علوم الشريعة:

إذا كان الفرق يتحقق في النظائر المتحدة تصويراً ومعنى المختلفة حكماً وعلة فلا شك أن بداية الفروق قد واكبت نشوء هذه الأحكام والعلل ضمن هذه النظائر، وذلك بداية من نشوء الفقه الإسلامي من أول بعثة النبي ﷺ[٢] مروراً بمراحل الفقه وأطواره المتعددة.

وليست الفروق التي واكبت بداية البعثة المحمدية ـ على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم ـ منحصرة بالفروق الفقهية بل كانت شاملة لجميع أمور الدين أصولاً وفروعاً ولا أدل على ذلك من إشارة القرآن الكريم إلى ذلك في مواضع متعددة بينها العلماء الذين تناولوا هذا الموضوع بالبيان. وقد قال ابن القيم[٣] رحمه الله: إن الدين كله فرق وكتاب الله فرقان ومحمد ﷺ فرق بين الناس، ومن اتقى جعل الله له فرقاناً.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩] وسمي يوم بدر بيوم الفرقان لأنه فرق بين أولياء الله وأعدائه، فالهدى كله فرقان.

وقد جمع المشركون بين الربا والبيع فقالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ وفرق الله بينهما وقال: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[٤] [البقرة: ٢٧٥].

---

(١) الكليات ص٩١١.

(٢) كانت البعثة النبوية سنة ٦١٠ تقريباً من الميلاد، أي: قبل الهجرة بنحو ثلاث عشرة سنة. الفكر السامي ١/١٦.

(٣) ابن القيم هو: محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، شمس الدين، أبو عبد الله، ابن القيم الجوزية الحنبلي، فقيه أصولي مفسر نحوي، برع في جميع العلوم، وفاق الأقران واشتهر في الآفاق، وتبحر في معرفة مذهب السلف، من كتبه: مدارج السالكين، زاد المعاد، أعلام الموقعين، الطرق الحكمية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، توفي سنة ٧٥١هـ، ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ٢/٤٤٧؛ البدر الطالع ٢/١٤٣؛ شذرات الذهب ٦/١٦٨؛ الدرر الكامنة ٤/٢١؛ طبقات المفسرين للداودي ٢/٩٠؛ بغية الوعاة ١/٦٢.

(٤) الروح ص٢٦٠.

وقد ثبت اعتناء السلف بالفرق ونقل ذلك في وقائع جرت في مجامع أصحاب النبي ﷺ ورضي عنهم؛ من ذلك: ما ورد في تمرغ عمار بن ياسر[١] رضي الله عنه بالتراب حين أصبح جنباً في سفر وصلى بذلك التيمم، فاجتهاد عمار رضي الله عنه ينم عن فقه الفرق بين حكم الحدث الأكبر وحكم الحدث الأصغر، وإن كان رسول الله ﷺ قد قدح في هذا الاجتهاد[٢] ولم يقره عليه.

ومن ذلك تمسك علي بن أبي طالب[٣] رضي الله عنه بالفرق في قصة إجهاض المرأة[٤] فإن عمر بن الخطاب[٥] رضي الله عنه لما استشار الصحابة، قال عبد الرحمٰن بن عوف[٦] رضي الله عنه: إنما أنت مؤدب، ولا أرى عليك شيئاً. وقال علي رضي الله عنه: إن لم

---

(١) هو الصحابي الجليل عمار بن ياسر العنسي الشامي الدمشقي أبو اليقظان مولى بني مخزوم، كان من السابقين إلى الإسلام مع أمه وأبيه، هاجر إلى المدينة وشهد بدراً وأحداً والخندق وجميع المشاهد، وروى عن رسول الله ﷺ اثنين وستين حديثاً، صبر على الأذى في سبيل الله ومناقبه كثيرة جداً قتل بصفين مع علي رضي الله عنه سنة ٣٧هـ وهو ابن ٩٣ سنة.
ترجمته في: الإصابة ٢/ ١٢؛ الاستيعاب ٢/ ٤٧٦؛ تهذيب الأسماء ٢/ ٣٧؛ حلية الأولياء ١/ ١٣٩.

(٢) القصة في الصحيحين، من حديث متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب التيمم، باب المتيمم هل ينفخ فيهما، في الفتح ١/ ٤٤٣، حديث رقم (٣٣٨) مسلم، كتاب الحيض، باب التيمم ١/ ٢٨٠ حديث رقم (١١٢) وانظر: الفكر السامي ١/ ٧٠.

(٣) هو الصحابي الجليل علي بن أبي طالب بن عبد المطلب أبو الحسن القرشي الهاشمي، ابن عم رسول الله ﷺ من أول الناس إسلاماً، ولد قبل البعثة بعشر سنوات، وربي في حجر رسول الله ﷺ، وشهد جميع المشاهد إلا تبوك استخلفه رسول الله ﷺ على المدينة، وكان اللواء بيده في أكثر الغزوات، اشتهر بالفروسية، والشجاعة، والقضاء، والعلم بالقرآن والسنة، تزوج فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ، وبويع بالخلافة بعد عثمان رضي الله عنهم أجمعين، ومناقبه كثيرة، استشهد سنة ٤٠هـ في رمضان.
ترجمته في: الإصابة ٢/ ٥٠٧؛ الاستيعاب ٣/ ٢٦؛ أسد الغابة ٤/ ٩١؛ تهذيب الأسماء ١/ ٣٤٤.

(٤) الإجهاض: أن تسقط الحامل ولدها لغير تمام. لسان العرب ٧/ ١٣١.

(٥) هو الصحابي الجليل عمر بن الخطاب بن نفيل العدوي أبو حفص الفاروق، ثاني خلفاء رسول الله ﷺ أول من اتخذ التاريخ الهجري، أسلم سنة ست من البعثة، وأول من سمي أمير المؤمنين، وأول من دون الدواوين، وأحد المبشرين بالجنة، روى ٥٣٩ حديثاً، وولد قبل البعثة بثلاثين سنة، وفتح الله في أيامه عدة أمصار، استشهد آخر سنة ٢٣هـ.
ترجمته في الإصابة ٥/ ٥١٨؛ الاستيعاب ٢/ ٤٥٨؛ تهذيب الأسماء ٢/ ٣.

(٦) هو الصحابي الجليل عبد الرحمٰن بن عوف بن عبد عوف أبو محمد القرشي الزهري، كان =

يجتهد فقد غشك، وإن اجتهد فقد أخطأ؛ أرى أن عليك الغرة[1].

فأبو محمد رضي الله عنه شبه فعله بالمباحات التي لا توجب الضمان، وجعل الجامع أنه فعل ما له أن يفعله، واعترض أبو الحسن رضي الله عنه وتمسك بالفرق؛ وأبان أن المباحات المضبوطة النهايات ليست كالتعزيرات التي يجب الوقوف فيها دون ما يؤدي إلى الإتلاف.

ولو تتبعنا معظم ما خاض فيه الصحابة من المسائل علمنا أنهم كانوا يفرّقون ويجمعون[2].

وإذا كان هذا في الفروع العملية، فإن أصول الفقه لم يتخلف العمل به عن العمل بالفقه بل واكبه أيضاً خاصة إذا علم أن أصول الفقه قد قارن ظهور الفقه ونشأته، ومن هنا كانت الفروق فيه معتبرة، ولا أدل على ذلك من كون تنقيح المناط ليس إلا تعيين الفارق وإبطاله.

وقد قال الغزالي[3] رحمه الله: (لا نعلم خلافاً فيه بين الأمة)[4]. وعلى تنقيح المناط يخرّج أغلب الفروق بين المسائل.

أما إفراد الفروق بالتأليف والعناية بها فمن خلال تصفح تاريخ الفقه يظهر أن الفقهاء عنوا بالتأليف فيه منذ نهاية القرن الثالث الهجري، ولعل أول من أبكر إلى التأليف على هذا النمط هو الإمام أحمد بن عمر بن سريج الشافعي، المتوفى سنة ٣٠٦هـ[5] رحمه الله.

= اسمه في الجاهلية عبد عمرو، وقيل: عبد الكعبة، أحد الثمانية السابقين إلى الإسلام وأحد المبشرين بالجنة، هاجر الهجرتين، شهد بدراً وبيعة الرضوان وسائر المشاهد، وكان غنياً كثير الإنفاق في سبيل الله، مناقبه كثيرة.
ترجمته في: الإصابة ٢/ ٤١٦؛ الاستيعاب ٢/ ٣٩٣؛ تهذيب الأسماء ١/ ٣٠١؛ حلية الأولياء ١/ ٩٧.

(١) الغرة: العبد أو الأمة. مختار الصحاح ص٤٧١؛ والقصة في مصنف عبد الرزاق ٩/ ٤٥٨، ٤٥٩.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٦، ٤٧. والإحكام لابن حزم ص١/ ٢٣٩.

(٣) هو: محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي الملقب بحجة الإسلام، أبو حامد، صاحب التصانيف النافعة منها: المستصفى وشفاء الغليل، والمنخول في الأصول، والوسيط، والوجيز، والخلاصة في الفقه، وإحياء علوم الدين وتهافت الفلاسفة ومعيار العلم، وغيرها، توفي سنة ٥٠٥هـ. ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ٤/ ١٩١ ٣٨٩؛ وفيان الأعيان ٣/ ٣٥٣؛ شذرات الذهب ٤/ ١٠؛ الفتح المبين ٢/ ٨ ـ ١٠.

(٤) انظر: الفرق رقم (١٣٧ ص٣٦٩).

(٥) هو: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي القاضي، أبو العباس، فقيه أصولي، متكلم، شيخ =

ثم توالت المؤلفات بعد ذلك في جميع المذاهب الفقهية[١]. ولا شك أن هذا الاهتمام منحصر في الفروق الفقهية الفروعية، ولعل الدافع إلى إفرادها بالتأليف بهذا العنوان (الفروق) ما استرعى انتباه الفقهاء في كثرة المسائل المتشابهة في صورها والمختلفة في أحكامها وعللها كثرة ليس من الميسور حصرها على شكل استثناءات أو فوائد في أبواب من مؤلفات الفقه.

أما الفروق الأصولية فتأخر الاعتناء بها نظراً لتأخر التوسع في التأليف فيه، ولم تكثر الفروق حتى أدخل في مصنفاته، من العلوم الأخرى ما أكثر فيه المادة العلمية والاصطلاحات مما تسبب في كثرة النظائر، وبالرغم من إغفال العلماء للتصنيف في الفروق الأصولية إلا أن دواعي التصنيف في هذا الفن لا زالت قائمة إلى الوقت الحاضر.

خامساً: أهمية الفروق الأصولية، وفوائدها:

لا شك أن لمعرفة الفروق فوائد كثيرة، وإلا لما أتى العلماء السابقون من أرباب هذا العلم على ذكرها.

وقد قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن أرباب البصائر هم أصحاب الفرقان. فأعظم الناس فرقاناً بين المتشابهات أعظم الناس بصيرة، والتشابه يقع في الأقوال والأعمال والأحوال والأموال والرجال، وإنما أتى أكثر أهل العلم من المتشابهات في ذلك كله، وقد نص رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أن الحاجة إلى الفروق شديدة وأنها من أنفع ما يدون[٢].

١ - فمن فوائد الفروق ومعرفتها: صحة تنزيل الوقائع على نصوصها وصحة تخريج القضايا على آراء المجتهدين.

ولذلك قال الأصوليون: إذا لم يعرف للمجتهد قول في المسألة لكن له قول في نظيرتها ولم يعلم بينهما فرق فهو القول المخرج فيها، ولا يجوز التخريج حيث

= الشافعية في عصره، له مؤلفات حسنة؛ منها: الأقسام والخصال والرد على ابن داود في إبطال القياس. وقيل: إن مؤلفاته وصلت أربعمائة مؤلف، توفي سنة ٣٠٦هـ.
ترجمته: تهذيب الأسماء ٢/ ٢٥١؛ طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢١؛ وفيات الأعيان ١/ ٤٩؛ شذرات الذهب ٢/ ٢٤٧؛ الفتح المبين ١/ ١٦٥.

(١) انظر: القواعد الفقهية للندوي ص٧١، ٧٢.

(٢) انظر: الروح ص٢٦٠.

أمكن الفرق[١].

فهذا اعتبار منهم للفرق بين المسائل التي ينزل عليها قول المجتهد فكيف بأصول فقهه إذ اعتبار الفرق فيها أولى.

قال الزركشي[٢] رحمه الله في بيان أهمية الفرق الأصولي عند الفقهاء والحاجة إليه: إن الفقيه تختلف الأحكام عنده بالنسبة للنظيرين، ولذلك إذا استشعر أحدهم قرب الفرع من أحد الأصلين رتبه عليه.

ومثال ذلك: أنهم لما فرقوا بين المطلق والنكرة بأن النكرة فيها إشعار بالوحدة، استشعر بعض الفقهاء التنكير فيمن قال: (إن كان حملها غلاماً فأعطوه كذا) فكان غلامين قال: لا شيء لهما.

لأن التنكير في قوله: (غلاماً) مشعر بالوحدة، أما لو لم يلاحظ الفرق بين النكرة والمطلق لما اختلف الحكم لديه بين كون المولود غلاماً أو غلامين.

وكذلك من قال لامرأته: (إن كان حملك ذكراً فأنت طالق طلقتين) فكانا ذكرين، قيل: لا تطلق لهذا المعنى ـ وهو اعتبار الوحدة في لفظ النكرة ـ ولو اعتبر من المطلق وليس من النكرة لطلقت قال الزركشي رحمه الله: فانظر كيف فرق الفقهاء بين المطلق والنكرة[٣].

٢ ـ ومن فوائد معرفة الفروق الأصولية: بيان العرف والاصطلاح الأصولي وتمييزه عن الأعراف السائدة في المجالات العلمية الأخرى، كالفقهية، واللغوية، والمنطقية وغيرها، فإن كان أهل علم قد خصوا بعض الألفاظ بمعان مخالفة للمفهوم منها عند الآخرين، بل قد تكون مخالفة للمفهوم اللغوي العام ـ وهذا ما يدعى العرف الخاص ـ كاصطلاح المتكلمين في الجوهر والعرض، واصطلاح الفقهاء في الجمع والفرق واصطلاح الجدليين في الجدل والنقض، واصطلاح النحاة في الرفع

---

(١) انظر: البحر المحيط ٦/١٢٧.

(٢) هو: محمد بن بهادر بن عبد الله، بدر الدين، أبو عبد الله، الزركشي، الشافعي، فقيه أصولي محدث، من كتبه: شرح جمع الجوامع، البحر المحيط، سلاسل الذهب في أصول الفقه، وتخريج أحاديث الرافعي وغيرها، توفي سنة ٧٩٤هـ. ترجمته في: الدرر الكامنة ٤/١٧؛ شذرات الذهب ٦/ ٣٣٥.

(٣) انظر: البحر المحيط ٣/٤١٤، ٤١٥، والفرق رقم (٢١٦) ص٥٩٢.

والنصب والبناء، فجميع هذه الطوائف لم يضعوا هذه الألفاظ لتلك المعاني المخصوصة وإنما استعملوها استعمالاً غالباً حتى صارت هي المتبادرة إلى أذهانهم حال التخاطب[١].

٣ ـ ولا شك أن من الدواعي إلى الفرق تصحيح حالات الوهم التي تنشأ من التصورات الخاصة التي تظهر ترادفاً بين النظائر من القواعد أو المفردات أو الأدلة، وذلك نتيجة لتفاوت الفهوم والمدارك ومدى الإحاطة بالمتشابهات، خاصة إذا كان بين النظيرين قدر مشترك من التشابه أو التقاء في بعض الأوجه مما يوهم الترادف أو التداخل بينها، وما ذلك إلا نتيجة للغفلة عن خصوصياتها وعندئذ يكون الفرق مزيلاً للبس وذا تأثير واضح في جلاء الأفهام عن تلك الأوهام، إذ يتبين فيه ما بين النظيرين من القدر المشترك وما لكل منها من خصوصيات تميزه وتفرقه عن النظير الآخر.

٤ ـ ومن الدواعي إلى التفريق كونه سبيلاً إلى الخروج من اضطراب وتناقض في تنزيل الأحكام العامة في المسائل الأصولية، ولا أدل على ذلك من تفريق الحنفية بين المقتضى والمحذوف؛ وذلك أنهم لما وجدوا أن بعض الأمثلة للمقتضى لا يمكن التغاضي عن العموم فيها مع قولهم بعدم عموم المقتضى قالوا: هي من المحذوف وليست من المقتضى وفرقوا بينهما بما يتبين في ثنايا البحث[٢].

٥ ـ وهنا قد يرد سؤال وهو إن الحدود المذكورة في مصنفات الأصوليين لمفرداتهم ومصطلحاتهم عادة ما تكون جامعة مانعة، والمقصود بالحد تعريف المحدود خاصة مع تحقق الجمع والمنع فيه، فإذا كان كذلك فما الحاجة إلى هذه الفروق والعلامات الفارقة بين النظائر؟

والجواب: هو أن تعريف الحدود للمفردات إجمالي يفيد الماهية على وجه كلي وقد يقع معه اللبس في المفردات؛ لأن الناظر قد يحيط بالحدود ومع ذلك تلتبس عليه أفراد المحدودات، وبيان هذه الفروق والخواص تفصيلي وجزئي ففائدة ذكر هذه الخصوصيات في النظيرين المتشابهين بعد ذكر أحدهما كفائدة التفصيل بعد الإجمال[٣].

---

(١) انظر: المرجع السابق ٢/ ٧، ٨. (٢) راجع الفرق رقم (١٦٧ ص٤٥٥).

(٣) انظر: نفائس الأصول خ/١/ ٢٤٤، أ، ب؛ شرح مختصر الروضة ١/ ٥٢١.

وقولهم في حد الإنسان: أنه حيوان ناطق يفيد معرفة حقيقته على جهة كلية، فإذا قالوا: ويفترق عن الحيوانات الأخرى بأنه منتصب القامة، ضحاكاً، قابلاً للتعليم، أفاد من البيان والإيضاح ما لم يفده الحد المجرد.

ومثال ذلك في الفروق الأصولية أن التفريق بين الوضع والاستعمال والحمل ينبه إلى أن المراد من عموم المشترك في معانيه هو في الحمل لا في الاستعمال، ولا في الوضع كحمل الشافعي(١) رحمه الله المشترك على معنييه لكونه مشتملاً على المراد، والحمل من صفات السامع وليس هو كالاستعمال الذي هو من صفات المتكلم.

ويترتب على فهم هذا فهم مذاهب العلماء فيما يتولد منه فالبيضاوي(٢) رحمه الله يختار مذهب الشافعي في عموم المشترك لكن في الاستعمال لا في الحمل(٣).

ومن مثل هذا استدعى بيان التفريق بين الوضع والاستعمال والحمل، وأشياء كثيرة تتبين من خلال تصفح البحث.

سادساً: المؤلفات في الفروق في أصول الفقه:

١ ـ فروق الأصول لأحمد بن سليمان بن كمال باشا الحنفي رحمه الله المتوفى سنة ٩٤٠هـ(٤) مخطوط من نسخة بجامعة الملك سعود برقم ٦٤٩٠ف ٦/١٣١٢ وعدد

---

(١) هو: محمد بن إدريس بن العباس بن شافع القرشي المطلبي أبو عبد الله، الإمام الجليل، من أعيان المجتهدين، وصاحب المذهب المشهور، وصاحب أول مؤلف في أصول الفقه، ذو مناقب كثيرة، من أشهر مصنفاته: الأم في الفقه، الرسالة في أصول الفقه، أحكام القرآن وغيرها توفي سنة ٢٠٤هـ.
ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ١/١٩٢؛ شذرات الذهب ٢/٩؛ وفيات الأعيان ٣/ ٢٠٥؛ طبقات المفسرين للداوودي ٢/٩٨؛ المنهج الأحمد ١/٦٣.

(٢) هو: عبد الله بن عمر بن محمد أبو الخير ناصر الدين البيضاوي، الشافعي، كان إماماً علامة عارفاً بالفقه والتفسير والأصلين والعربية والمنطق ومن أشهر تصانيفه: مختصر الكشاف في التفسير، والمنهاج في أصول الفقه، والإيضاح في أصول الدين، وشرح الكافية لابن الحاجب، توفي سنة ٦٧٥هـ.
ترجمته في شذرات الذهب ٥/ ٣٩٢؛ بغية الوعاة ٢/ ٥٠؛ طبقات المفسرين ١/ ٢٤٢؛ طبقات الشافعية للسبكي ٨/ ١٥٧.

(٣) انظر: المنهاج مع نهاية السول ٢/ ١٤٢.

(٤) هو الإمام شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا، من نخبة العلماء في وقته، له تآليف =

أوراقها عشر ورقات وهو على طريقة الحنفية ومذهبهم في الأصول. ولدي صورة منه، وقد ضمن المؤلف رحمه الله كتابه هذا ثلاثة وأربعين فرقاً لا يخرج في التفريق بين النظيرين عن تعريف كل منهما غالباً أو تصويره ولهذا لا يزيد الفرق بين النظيرين عن الفرق الواحد وإليك أمثلة منه:

الفرق بين التخصيص والتقييد: التخصيص يكون في العام كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] فهذا عام خصت منه ذبيحة الناسي والأخرس.

وأما التقييد فيدخل على المطلق كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] قيدها بصفة الإيمان(١).

الفرق بين الظاهر والمشكل: الظاهر ما أظهر مراد المتكلم بمجرد السمع، وأما المشكل فهو كل لفظ يتناول أحد المعاني لا بعينه ولا يفهم معناه إلا بالفكر والتأمل والنظر في دلائله، وقضيته أن كل مشترك مشكل(٢).

الفرق بين النص والمفسر: أن النص يقبل النسخ والتبديل ويحتمل التأويل، وأما المفسر فما ازداد وضوحاً وظهوراً عليه لمعنى في الكلام وحكمه أن يقبل النسخ والتبديل لكن لا يحتمل التأويل(٣).

ومن خلال تتبعي لهذا المخطوط وجدت أن غالبه إن لم يكن جله مأخوذ من الفروق التي ذكرها البخاري في ثنايا كشف الأسرار.

٢ ـ (الليث العابس في صدمات المجالس) لإسماعيل بن علي بن هلال بن معلى الصعيدي المحلي الشافعي المتوفى سنة ٨٨٠هـ(٤).

= محررة من أشهرها متن الإصلاح وشرك الإيضاح في الفقه، ومتن في الأصول. وقلما يوجد فن إلا وله فيه مصنف. زادت مصنفاته على الثلاثمائة منها التفسير الشهير وصل فيه إلى سورة الصافات توفي سنة ٩٤٠هـ ترجمته في: الفوائد البهية ص٢١؛ الكواكب السائرة ٢/١٠٧؛ الفكر السامي ٢/١٨٦.

(١) فروق الأصول ٥/١.
(٢) المرجع السابق ٩/ب.
(٣) المرجع السابق ن ص.
(٤) هو إسماعيل بن علي بن حسن بن هلال بن معلى المحلي الصعيدي الشافعي، فقيه شافعي مصري صعيدي الأصل قاهري المولد من أصدقاء السخاوي المؤرخ، كان يتكسب في دكان =

مخطوط يقع في ١٢ ورقة، وفي كل صفحة ٢٣ سطراً لدي منه صورة من ميكروفيلم من مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ومصدره جامعة أستانبول رقم (٣٤٢٨) أصول فقه.

بدأ كتابه هذا بسرد تعريفات أصولية مرتبة على أبواب الأصول بدأها بحد الحمد لغة واصطلاحاً، ثم حد الشكر، ثم حد القاعدة، ثم حد المدرك، ثم حد أصول الفقه، ثم حد الفقه، ثم حد مقدمة العلم، ثم حد مقدمة الكتاب ثم حد الأدلة السمعية... وأحياناً يعدد بعض الأشياء كتعداده ـ بعد حد العلة ـ الطرق الدالة على العلية ويسردها سرداً.

إلى أن أتى على حد القياس والاستقراء والتمثيل عند تمام الورقة الثامنة، ولما بقي في الكتاب أربع ورقات قال: ـ ولنختم هذا الكتاب بصدمات المسائل إذا انعقدت المحافل فنقول: ـ الصدمة الأولى الفرق بين الحمد اللغوي والحمد الاصطلاحي، وما بين الحمد اللغوي والشكر اللغوي...

إلى أن قال الصدمة العشرون: ما الفرق بين سؤال المنع وسؤال النقض وسؤال المطالبة وسؤال المعارضة في الأصل وسؤال الفرق وسؤال المعارضة في الفرع...

وقال في آخر الكتاب: واعلم أني شرحت هذا الكتاب وسميته: (تقييد الفارس لليث العابس) وفيه من الفوائد ما يعجبك. مؤلفه إسماعيل بن علي بن حسن المعلى غفر الله له.

والذي لاحظته على هذا الكتاب أن الفروق فيه لا تزيد عن العشرين فرقاً وكلها كلمات لا تفيد الباحث عن الفرق كثير فائدة، فضلاً عن أنه يفرض فروقاً ولا يذكر فيها سوى استعراض لعناوينها، وأسمائها من ذلك مثلاً:

قوله الصدمة الثالثة: ما الفرق بين الأمر والطلب والإرادة: يعلمه من حفظ ما تقدم ـ وكأنه يشير إلى الحدود السابقة ـ

قوله الصدمة السابعة: ما الفرق بين فحوى الخطاب ونفس الخطاب ودليل

= له ويختلس فرصاً للتدريس، له كتب منها: الليث العابس، ضوابط تتعلق بأصول الفقه فرغ من تأليفه سنة ٨٧١هـ وشرح قواعد بن هشام، ولد سنة ٨٢٨هـ، توفي سنة ٨٨٠هـ؛ الأعلام ٣١٩/١، ٣٢٠.

الخطاب ومعنى الخطاب؟ قلت: معنى الثلاثة ما تقدم، وأما معنى الخطاب فهو القياس!!.

قوله الصدمة الثامنة: ما الفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط؟ قلت: إن حفظت ما تقدم سهل عليك ما تأخر!!.

قوله الصدمة التاسعة: ما الفرق بين قياس العكس وقياس الطرد وقياس المعنى وقياس الدلالة وقياس الشبة وقياس التلازم وقياس المركب وقياس الخلف والقياس المقسم وقياس الاستقراء وقياس التمثيل وقياس الضم وقياس الرأي؟ قلت: الجواب معلوم مما تقدم. ـ والله أعلم ـ!!.

هذا ولا تتعدى جملة الفروق فيه الأربع ورقات.

هذا ما عثرت عليه من كتب الفروق الأصولية، وهي لا تزال مخطوطة، بالإضافة إلى قلة المادة العلمية فيها مما جعلها لا تكسر سورة المتشوف المتلهف إلى المزيد في معرفة الفروق الأصولية بل هي إشارات عابرة لا تمثل مؤلفاً يحوي أبواب هذا الفن ويلم شتات فروقه.

سابعاً: موارد الفروق في أصول الفقه:

المقصود بموارد الفروق في هذا السياق تلك المؤلفات التي توجد فيها الفروق الأصولية مقررة من العلماء.

وقد تميزت الفروق الأصولية من بين سائر الفروق في علوم الشريعة بضيق ومحدودية مواردها، ولا أدل على ذلك من غياب مصادرها من قوائم الببليوجرافيا المهتمة بالمؤلفات مقارنة بكتب الفروق ومؤلفاتها في الفنون الأخرى، كالفقه والقواعد الفقهية واللغة وأسماء الرواة من المؤتلف والمختلف وغيرها، عدى ما استعرضته من الكتابين السابقين في هذا الموضوع وبيان عدم كفايتهما في هذا الشأن.

ومن خلال تعاملي مع هذا الموضوع تبين لي أن موارد الفروق في أصول الفقه في جملتها لا تخرج عن المؤلفات الأصولية، وفضلاً عن قلة المؤلفات في أصول الفقه، فإنه ليس كل المؤلفات يهتم بذكر الفروق، إذ الملاحظ أنها لا تظهر إلا في المؤلفات ذات الطابع الموسوعي كتلك المؤلفات التي يجمع مؤلفوها الآراء الكثيرة

ويقارنون بينها، مثل البحر المحيط للزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ، أو تلك المؤلفات التي أغرم مؤلفوها بالفروق؛ كمؤلفات الإمام القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد يقتنص لأصول الفقه بعض الفروق من الفنون الأخرى، وذلك عائد إلى اعتماد مادة الأصول على فنون أخرى مختلفة كاللغة، والفروع، وعلم الكلام، وعلوم أخرى مساعدة كعلوم القرآن، والفروع، وعلم الكلام، وعلوم أخرى مساعدة كعلوم القرآن، وعلوم السنة، وكتب آداب البحث والمناظرة والمنطق.. وبتتبع موارد الفروق الأصولية من خلال ما بحثته لاحظت التالي:

أولاً: الكتابين المؤلفين في هذا الغرض وهما (الفروق في الأصول) لابن كمال باشا الحنفي رَحِمَهُ اللَّهُ و(الليث العابس في صدمات المجالس) لإسماعيل بن معلى الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ وهذان الكتابان كانا البذرة والنواة في هذا الفن وفيهما كان تأسيس ملامح المنهج المقصود في تقرير الفروق الأصولية، بالرغم من أن الأول لم يجمع إلا ثلاثة وأربعين فرقاً فيما لا يتجاوز العشر ورقات وعلى مذهب الفقهاء من الأصوليين فقط، وأن الثاني فيه ما لا يتجاوز السبعة عشر فرقاً فيما لا يتجاوز الأربع ورقات.

ثانياً: المؤلفات الأصولية المكثرة من إيراد الفروق وعلى رأس هذه المؤلفات كتب الإمام شهاب الدين القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ كشرح تنقيح الفصول، ونفائس الأصول، والفروق، فإنه رَحِمَهُ اللَّهُ ذو اهتمام بالغ بالفروق بأنواعها سواء ما كان منها في قواعد الفقه أو في فروعه أو في أصول الفقه. ومن الكتب المتوسعة في هذا الفن أيضاً البحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ، وشرح الكوكب المنير، وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي، وفتح الغفار شرح المنار، وبالرغم من صغر حجمه إلا أن فيه فوائد وإشارات إلى المراجع الأخرى التي استقى منها الشرح، ومن الكتب المفيدة في هذا الفن أيضاً نهاية السول شرح منهاج الأصول.

وهذه الكتب عند بداية جمعي للمادة العلمية وعند تحري الكتب المهتمة في هذا الشأن قد قرأتها من أوائلها إلى أواخرها ورصدت الفروق فيها، وقد قرأت البحر المحيط في المخطوط قبل أن يصل المطبوع منه إلى التداول، وأما الإحالات فأحلتها إلى المطبوع، وكذلك نفائس الأصول قرأت المخطوط لعدم استطاعتي الحصول على المطبوع منه بالآلة الكاتبة.

ثالثاً: المؤلفات المتوسطة في ذكر الفروق؛ ومنها: شرح مختصر الروضة، والإبهاج شرح المنهاج، والإحكام للآمدي، والمحصول، وشرح مختصر المنتهى وحواشيه، والتوضيح شرح التنقيح وحاشيته، وتيسير التحرير، والتقرير والتحبير.

رابعاً: المؤلفات المقلة في ذكر الفروق ومنها الأحكام لابن حزم والمعتمد، والعدة، والبرهان، والمستصفى، والروضة، والمسودة، والتمهيد في أصول الفقه، والتحصيل، وكشف الأسرار شرح المنار، وأصول السرخسي، وميزان الأصول، وشرح اللمع، والقواعد والفوائد الأصولية، والإيضاح لقوانين الاصطلاح، وشروح المنار وحواشيه، وتحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، وإرشاد الفحول.

خامساً: مؤلفات حديثة في أصول الفقه مثل المدخل لمذهب الإمام أحمد، وأصول الفقه لعدد من المؤلفين(١)، وتفسير النصوص، وأصول مذهب الإمام أحمد، والمعدول به عن القياس، والزيادة على النص، والنقص من النص، والنسخ في دراسات الأصوليين، وغيرها..

سادساً: مؤلفات في فنون أخرى مثل كتب الأشباه والنظائر والقواعد الفقهية لعدد من المؤلفين(٢)، وشفاء الغليل، وأعلام الموقعين، والإتقان في علوم القرآن، وجامع بيان العلم وفضله، والاعتصام، والرد على المنطقيين، والمواقف في علم الكلام، وضوابط المعرفة، وآداب البحث والمناظرة للشنقيطي رحمه الله، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، والفروق في اللغة، والكليات، وغيرها.

وقد لاحظت في موارد الفروق الأصولية من كتب الأصول أنها كلما أوغلت في القدم قلت الفروق الأصولية فيها، وأنها أيضاً كلما أوغلت في الاختصار كلما قلت الفروق فيها، والعكس في كليهما صحيح.



(١) منهم: عبد الوهاب خلاف، وأبي زهرة، وأبي النور زهير، والبرديسي، وعلي حسب الله، والزحيلي، والأسعدي، وغيرهم.

(٢) كابن نجيم، والزركشي، والبكري، والقرافي، والسيوطي...

الباب الأول

الفروق في المقدمات، والمبادئ، والأحكام

- وفيه فصلان:

الفصل الأول: الفروق في المقدمات والمبادئ.

الفصل الثاني: الفروق في الأحكام.

الفصل الأول

الفروق في المقدمات والمبادئ

- وفيه ثلاث مباحث:

المبحث الأول: الفروق في المقدمات.

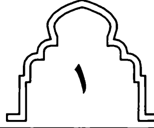
المبحث الثاني: الفروق في مبادئ المعلومات.

المبحث الثالث: الفروق في المبادئ اللغوية.

المبحث الأول

الفروق في المقدمات

وفيه واحد وعشرون فرقاً



الفرق بين المعنى (الإضافي) والمعنى (اللقبي) لأصول الفقه

الإضافي: نسبة إلى الإضافة، يقال: ضاف إليه. وأضاف إليه إذا مال ودنا، وكل ما أميل إلى شيء وأسند إليه فقد أضيف، وإضافة الاسم إلى الاسم: إسناده كقولك: (غلام زيد) فالغلام مضاف وزيد مضاف إليه(١).

والإضافة تكون بمعنى السلام عند جميع النحاة، وقد تكون بمعنى (من)، وقد تكون بمعنى (في)، وضابط ذلك أنه إن لم يصلح إلا تقدير (من) أو (في) فالإضافة بمعنى ما تعين تقديره، وإلا فالإضافة بمعنى اللام، فيتعين تقدير (من) إن كان المضاف إليه جنساً للمضاف نحو: (هذا ثوب خزٍ) والتقدير: هذا ثوب من خز، ويتعين تقدير (في) إن كان المضاف إليه ظرفاً واقعاً فيه المضاف نحو: (أعجبني ضرب اليوم زيداً) أي: ضرب زيد في اليوم، فإن لم يتعين تقدير (من) أو (في) فالإضافة بمعنى اللام نحو: (هذا غلام زيد) أي: غلام لزيد، والإضافة في (أصول الفقه) من هذا القبيل أي: أصول للفقه(٢).

واللقبي: نسبة إلى اللقب، وهو في اللغة اسم غير مسمى به، من لقبه بكذا فتلقب به، وهو النبز.

واللقب في الاصطلاح: لفظ مشعر بمدح أو ذم(٣).

وقد يستعمل فيما هو أعم من ذلك فيطلق على الأعلام كما هنا. وإنما سميت الأسماء ألقاباً لكونها مشعرة بمعان اعتبرت في تسمية مسمياتها بها(٤).

---

(١) الصحاح ٤/١٣٩٣؛ لسان العرب ٩/٢١٠/ ضيف.

(٢) انظر: شرح ابن عقيل ٣/٤٣، ٤٤.

(٣) انظر: القاموس المحيط ١/١٢٨؛ لسان العرب ١/٧٤٣.

(٤) انظر: العدة لأبي يعلى ١/١٨٧؛ تيسير التحرير ١/٦٠؛ شرح ابن عقيل ٢/١١٩.

والمعنى الإضافي لأصول الفقه هو: الأدلة المنسوبة إلى الفقه من حيث هي أدلة، وذلك راجع إلى معرفة جزأيه، المضاف، والمضاف إليه، وما بينهما من نسبة.

فالمضاف (أصول) في اللغة: جمع أصل وهو أسفل الشيء. هذا ما اتفقت عليه معاجم اللغة[١].

وأورد له علماء الأصول معاني أخرى لم يذكرها أهل اللغة[٢] مثل: (ما يبتنى عليه غيره)، (ما يتفرع منه غيره)، (المحتاج إليه)، (ما يستند تحقق الشيء إليه)، (ما منه الشيء)، (منشأ الشيء)[٣].

ويطلق الأصل في عرف الأصوليين على معان أيضاً، فيطلق ويراد به (الدليل)، كقولهم: الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة و(الصورة المقيس عليها)، كقولهم: الخمر أصل والنبيذ فرع و(الحكم المستصحب) كقولهم: تعارض الأصل والطارئ، و(القاعدة المستمرة)، كقولهم: إباحة الميتة على خلاف الأصل، و(الراجح) كقولهم: الأصل الحقيقة[٤].

والصحيح من هذه الإطلاقات للتعريف الإضافي أن يكون بمعنى (الدليل)[٥].

والمضاف إليه: (الفقه) وهو في اللغة: العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدين لشرفه[٦].

وفي الاصطلاح: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية[٧].

أما النسبة فهي الإضافة المفيدة اختصاص المضاف بالمضاف إليه في معنى

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٣/٣١٨؛ لسان العرب ١١/١٦.

(٢) قال التقي السبكي رحمه الله: وهو ما ينبهنا على أن الأصوليين يتعرضون لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة، الإبهاج ١/٢١.

(٣) انظر: المعتمد ١/٥؛ الإحكام للآمدي ١/٧؛ المحصول للرازي ١/١/٩١؛ شرح تنقيح الفصول ١٥؛ نهاية السول ١/٧؛ فواتح الرحموت ١/٨.

(٤) انظر: شرح العضد ١/٢٥؛ نهاية السول ١/٧؛ فواتح الرحموت ١/٨.

(٥) انظر: إرشاد الفحول ص٣.

(٦) انظر: القاموس المحيط ٤/٢٨٤؛ لسان العرب ١٣/٥٢٢، ٥٢٣.

(٧) انظر: نهاية السول ١/٢٢؛ بيان المختصر ١/١٨؛ فواتح الرحموت ١/١٠.

لفظه المضاف خاصة، أي: اختصاص الأصل بالفقه باعتبار كونه أصلاً له[١]. وعلى هذا يكون المعنى (الإضافي) لأصول الفقه هو: الأدلة المنسوبة إلى الفقه من حيث هي أدلة. وهو شامل للأدلة الإجمالية والتفصيلية دون مباحث الأحكام والترجيح والاجتهاد[٢].

وهذا معنى أصول الفقه قبل إطلاقه اسماً للعلم المعين.

وقد استعمل بعض العلماء هذا الإطلاق بعد تسمية هذا العلم به، وعلى هذا لا يكون بينه وبين (اللقبي) فرق[٣].

أما التعريف (اللقبي) لأصول الفقه فقد نهج فيه الأصوليون منهجين: فمنهم من نظر إلى موضوع هذا العلم، فقال في تعريفه: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد[٤].

ومنهم من نظر إلى فائدة هذا العلم فقال في تعريفه:

العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية[٥].

والفرق بين كل من (الإضافي) و(اللقبي) من وجوه:

أولاً: التعريف (الإضافي) أعم من (اللقبي) مطلقاً. فلا يحصل بالإضافي تعريف علم أصول الفقه، ويكون إطلاقه عليه من إطلاق الأعم على الأخص، ووجه أعميته هو أن أصول الفقه بالمعنى الإضافي هو ما يتفرع عنه الفقه، والفقه كما يتفرع عن دليله يتفرع عن العلم بدليله فيسمى كل منهما أصلاً للفقه، ولا فرق في الأدلة في هذا المقام بين الإجمالية والتفصيلية، فإن كلاً منهما يتفرع الفقه عنه وعن العلم به، فصار أصول الفقه بالمعنى الإضافي يشمل أربعة أشياء: الأدلة الإجمالية، وعلمها، والأدلة التفصيلية، وعلمها، وهذا ليس هو المصطلح، ولا يصح تعريف

(١) انظر: إرشاد الفحول ص٣.
(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١/٧؛ شرح العضد ١/٢٩؛ نهاية السول ١/٥.
(٣) انظر: الإبهاج ١/٢٢؛ ٢٧.
(٤) انظر: منهاج البيضاوي بشرح السبكي ١/١٩؛ وشرح الأسنوي ١/٥.
(٥) انظر: بيان المختصر ١/١٤.

هذا العلم بمدلول أصول الفقه الإضافي لأنه أعم منه[(١)].

ثانياً: أن الإضافي مركب يعتبر فيه حال أجزائه، أما الإطلاق اللقبي فمفرد لا يعتبر فيه حال أجزائه، من دلالتها على ما وضعت له، وإنما الالتفات فيه إلى ما نقل إليه.

فالمركب الإضافي كل واحد من جزأيه وضع لغة لمعنى ثم نقل عن مفهومه الإضافي وجعل علماً لهذا العلم، ومفهومه الإضافي غير صادق على مفهومه العلمي[(٢)].

ثالثاً: أن أصول الفقه باعتبار كونه لقباً فهو نفس العلم؛ لأنه معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد، أما أصول الفقه باعتبار كونه مركباً إضافياً فهو موصل إلى العلم؛ وذلك لأن معناه أدلة الفقه والأدلة تقع موضوعاً في مسائل الأصول، وفهم الموضوع يوصل إلى فهم المسألة، كما أن فهم المحمول كذلك، وبذلك يكون أصول الفقه ـ باعتبار كونه مركباً ـ موصولاً إلى العلم؛ لأن العلم ما هو إلا مسائل[(٣)].

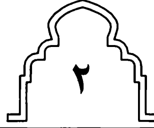
هذا ما ذكره الأصوليون في التفريق بين الإضافي واللقبي، وقد أجملوا هذه الفروق والحق أن منها اللفظي ومنها المعنوي، واللفظي منها هو الثاني؛ لأنه تفريق بين لفظ أصول الفقه بالاعتبارين.



(١) انظر: الإبهاج ١/ ٢٢، ٢٧؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك ص١٨.

(٢) انظر: التقرير والتحبير ١/ ١٧؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك ص١٨.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٤؛ نهاية السول ١/ ٥؛ أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٩؛ أصول أبي النور زهير ١/ ١٠.



الفروق بين (الفقه) و(أصول الفقه)

يتفق الفقه والأصول في كون كلٍ منهما جزء الطريق الموصل إلى العمل بمطالب الشرع، فالفقه الذي هو أحكامٍ أفعال العباد معتمد في مادته على أصول الفقه، ولكن هذا الاتفاق بينهما ليس من كل وجه، وقد ذكر الأصوليون بعض الفروق بينهما؛ من ذلك:

ما نقله القرافي رحمه الله عن أبي الحسين البصري[1] وهو من وجوه[2]:

أولاً: **أن أصول الفقه** لا يجوز التقليد فيه بخلاف الفقه، فإن التقليد فيه جائز.

ثانياً: أنه ليس كل مجتهد في أصول الفقه مصيباً، بل المصيب واحد، بخلاف الفقه فإن كل مجتهد مصيب.

ثالثاً: أن المخطئ في أصول الفقه ملوم، بخلاف المخطئ في الفقه فهو مأجور.

فهذه ثلاث قواعد خالف فيها الفقه أصول الفقه؛ لأن أصول الفقه ملحق بأصول الدين وأصول الدين كذلك.

ثم تعقبه القرافي رحمه الله بأنه ينبغي أن يعلم أن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك كالإجماع السكوتي والإجماع على الحروب ونحو ذلك، فإن الخلاف فيها قوي، والمخالف فيها لم يخالف قاطعاً بل ظناً، فلا ينبغي تأثيمه. كما أنا لا نؤثم من يقول: العرض يبقى زمنين، أو ينفي الخلا[3] وإثبات الملا، وغير ذلك من المسائل

---

(١) أبو الحسين البصري هو: محمد بن علي بن الطيب، البصري المعتزلي، أحد أئمة المعتزلة في علمي الأصول والكلام، من تصانيفه: المعتمد في أصول الفقه، تصفح الأدلة، غرر الأدلة، شرح الأصول الخمسة، وغيرها توفي سنة ٤٣٦هـ.
ترجمته في وفيات الأعيان ٣/ ٤٠١؛ فرق وطبقات المعتزلة ص١٢٥.

(٢) لم أجده في المعتمد، ونقلته عن القرافي رحمه الله.

(٣) المقصود بالخلاء هو البعد المفطور عند أفلاطون والفضاء الموهوم عند المتكلمين، =

التي ليس مقصودها من قواعد الأصلية وإنما هي من المسميات في ذلك العلم[١].

ويستنبط أيضاً بعض الفروق بين هذين العلمين من وجوه أخرى منها:

أولاً: أن قواعد علم الأصول لا تثبت إلا بالأدلة القطعية، ولا يقبل فيها الظنون هذا ما يجري على ألسنة الأصوليين وفي مؤلفاتهم أثناء جدلهم[٢]، أما الفقه فيثبت بالأدلة الظنية.

وقولهم إن مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن ومدركها قطعي ليس هو الموجود في الكتب بل معنى قول العلماء إنها قطعية: أن من كثر استقراؤه واطلاعه على أقضية الصحابة رضوان الله عليهم ومناظرتهم وفتاويهم وموارد النصوص الشرعية ومصادرها حصل القطع بقواعد الأصول، ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن. وبهذا الطريق حصل القطع بشجاعة علي، وسخاء حاتم، ونحوهما، ولو أن الإنسان لم يسمع لهما ذكراً إلا في حكايات وحدها لم يحصل القطع، بل لما كان الإنسان طول عمره يرد عليه أخبارهما حصل له بجميع ذلك القطع بحالهما.

وإنما وضع العلماء هذه الظواهر في كتبهم ليثبتوا أصل المدرك لأنها تدرك القطع، فلا تنافي بين كون هذه المسائل قطعية وبين كون هذه النصوص لا تفيد إلا الظن[٣].

ثانياً: **يفترق الفقه عن أصول الفقه** من حيث حقيقة كل منهما[٤]، فحقيقة الفقه في الاصطلاح الشرعي عبارة عن إدراك الأحكام الشرعية المستفادة من أدلتها التفصيلية أو العلم بها.

= أي: الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم وأن يكون ظرفاً له عندهم وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزاً للجسم وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد أن لا يشغله شاغل من الأجسام. التعريفات ص١٠٠.

(١) انظر: نفائس الأصول خ/١/٢٣/١.

(٢) انظر: مثالاً لقولهم ذلك في شرح تنقيح الفصول ص١٢٨، ونفائس الأصول خ/٢/١٤ب.

(٣) انظر: نفائس الأصول خ/٢/١١/ب.

(٤) انظر: الإحكام للآمدي ٦/١؛ تنقيح الأصول ٢٢/١؛ الإبهاج ٢٨/١؛ أصول الفقه للبرديسي ص٣٦.

أما حقيقة أصول الفقه: فهو عبارة عن القواعد أو إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية. كما سبق بيانه عند تعريف كل منهما في الفرق السابق.

ثالثاً: يفترق الفقه عن أصول الفقه من حيث موضوع كل منهما[١]، وذلك أن موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية[٢]، فموضوع علم الفقه هو أفعال المكلفين من حيث إنها تحل وتحرم وتصح وتفسد. بينما موضوع أصول الفقه هو الأدلة السمعية من حيث أنها تستنبط منها الأحكام الشرعية، وما يتعلق بذلك من مباحث مساندة كمبحث الحاكم والمحكوم فيه، وما شابه ذلك.

رابعاً: يفترق الفقه عن أصول الفقه من حيث استمداد كل منهما. فأصول الفقه مستمد من علم الكلام[٣] وعلم العربية والأحكام الشرعية. أما الفقه فمستمد من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وما شابه ذلك من الأدلة التي تستمد منها الأحكام[٤].

خامساً: يفترق الفقه عن أصول الفقه من حيث الغاية المقصودة من كل منهما، فغاية أصول الفقه تطبيق قواعد ذلك العلم على الأدلة التفصيلية لاستنتاج الأحكام الشرعية العملية، ومعرفة الترجيح عند تعارض الأدلة، والاجتهاد في الوقائع التي لا نص فيها، أما غاية الفقه فمعرفة مطلوب الشارع من خطابه والفوز بسعادة دار الدنيا بالانتقال إلى ذروة العلم وإعطاء أهل الحقوق حقوقهم، وسعادة دار الآخرة بما وعده الله للممتثلين[٥].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١/٧؛ البحر المحيط للزركشي ١/٢١، ٣١؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك ص١٨؛ إرشاد الفحول ص٥.

(٢) المقصود بالعوارض الذاتية هي التي تلحق الشيء لما هو هو، كالتعجب اللاحق لذات الإنسان، أو لجزئه كالحركة بالإرادة اللاحقة للإنسان بواسطة أنه حيوان أو بواسطة أمر خارج عنده مساو له كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب.
التعريفات ص١٥٩.

(٣) المقصود بعلم الكلام هو العلم الذي يبحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام.
التعريفات ص١٥٦.

(٤) انظر: الإحكام للآمدي ١/٧؛ شرح الكوكب المنير ١/٤٨؛ إرشاد الفحول ص٥.

(٥) انظر: الإحكام للآمدي ١/٧؛ شرح الكوكب المنير ١/٤٦؛ إرشاد الفحول ص٥.

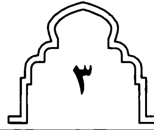
وبالجملة فإن الفرق بين الفقه والأصول هي المناهج التي تعد وتبين الطريق الذي يلتزمه الفقيه في استخراج الأحكام من أدلتها، ويرتب الأدلة من حيث قوتها فيقدم القرآن على السنة، والسنة على القياس، وسائر الأدلة التي لا تقوم على النصوص مباشرة، أما الفقه فهو استخراج الأحكام مع التقيد بهذه المناهج.

وإن مثل علم الأصول بالنسبة للفقه كمثل علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية، فهو ميزان يضبط العقل ويمنعه من الخطأ في الفكر.

وكمثل علم النحو بالنسبة للنطق العربي والكتابة العربية فهو ميزان يضبط القلم واللسان ويمنعهما من الخطأ، كذلك علم الأصول فهو ميزان يتبين به الاستنباط الصحيح من الاستنباط الباطل[١].



(١) انظر: أصول الفقه لأبي زهرة ص٧.



٣

الفرق بين (القواعد الأصولية) و(القواعد الفقهية)

القواعد في اللغة: جمع قاعدة، على وزن المؤنث من اسم الفاعل، والقاعدة: أصل الأس، والقواعد: الإساس. وقواعد البيت: أساسه ـ كذا في الصحاح ـ وإساسه ـ كما في اللسان ـ[١].

وفي الاصطلاح: قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها[٢]. والقواعد الأصولية: أحكام كلية يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية[٣].

والقواعد الفقهية: أحكام شرعية في قضايا أغلبية يتعرف منها أحكام ما دخل تحتها[٤].

ومثال القاعدة الأصولية قولهم: (الأمر المجرد يحمل على الوجوب).

ومثال القاعدة الفقهية قولهم: (اليقين لا يرفع بالشك)، وهذه القاعدة لا تختص بباب معين من أبواب الفقه، بل هي قاعدة شاملة.

ومثال القاعدة المختصة بباب معين، قولهم: (كل كفارة سببها معصية فهي على الفور)[٥].

وتتفق القواعد الفقهية والقواعد الأصولية في أن كلاً منهما يندرج تحته جزئيات متعددة.

(١) الصحاح ٢/ ٥٢٥؛ لسان العرب ٣/ ٣٦١.
(٢) التلويح ١/ ٢٠؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك ص٢٠.
(٣) انظر: بيان المختصر ١/ ١٤، ١٥.
(٤) القواعد الفقهية للندوي ص٤٢، القواعد الفقهية تاريخها وأثرها في الفقه ص٧، ٨.
(٥) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٣٠؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٦٠؛ شرح القواعد الفقهية للزرقا ص٧٩.

وقد قال الرهاوي[١] رَحِمَهُ اللَّهُ: (واعلم أن القاعدة، والقضية، والأصل، والضابط، والقانون، بمعنى واحد وهو أمر كلي منطبق على جزئياته ليعرف أحكامها منه، نحو: الأمر للوجوب؛ فإنه قاعدة كلية يصدق على ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾[٢] [البقرة: ٤٣] بأن يقال: هذا أمر وكل أمر للوجوب، وهذا للوجوب)[٣].

والفرق بين (القواعد الأصولية) و(القواعد الفقهية) قد تعرض له بعض العلماء، ففرقوا بينهما بفروق منها:

أولاً: تفريق الإمام القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال: إن أصول الشريعة المحمدية قسمان:

أحدهما: المسمى بـ(أصول الفقه) وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الألفاظ. . .

والقسم الثاني: (قواعد كلية[٤] فقهية) جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه هناك على سبيل الإجمال. . .). وقال: (ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات)[٥].

ثانياً: تفريق الإمام المقري رَحِمَهُ اللَّهُ بأن المقصود بالقاعدة ـ أي: الفقهية ـ كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط

---

(١) الرهاوي هو: يحيى بن قراجا، شرف الدين الرّهاوي، فقيه حنفي مصري، أصله من الرها بين الموصل والشام، ومولده ومنشأه بمصر أقام زمناً بدمشق وعاد إلى مصر سنة ٩٤٢هـ، من مؤلفاته: حاشية على شرح ابن ملك للمنار في أصول الفقه، وحاشية على شرح الوقاية لصدر الشريعة. ولا تعلم سنة وفاته. ترجمته في: الأعلام ٨/١٦٣.

(٢) وانظر: تفسير القرطبي ١/٣٤٢.

(٣) حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك ص٢٠.

(٤) قوله: (كلية) إن لم يكن تساهلاً منه في العبارة فمقصوده ـ والله أعلم ـ أنها كلية من حيث ما تنطبق عليه من جزئياتها بعد الاستثناءات ولكن كثرة الاستثناءات منعت من ذلك فجعلت حكمها أكثرياً.

(٥) الفروق ١/٢، ٣.

الفقهية الخاصة[١]. فالفرق بينهما عنده عموم وخصوص، فالقواعد الأصولية أعم من القواعد الفقهية.

ثالثاً: الفروق التي ذكرها المتأخرون وهي:

إن القواعد الأصولية هي: القانون الذي يلتزمه الفقيه ليعتصم به من الخطأ في الاستنباط.

أما القواعد الفقهية فهي: مجموعة الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى قياس واحد يجمعها أو إلى ضابط فقهي يربطها فهي ثمرة للأحكام الفقهية الجزئية المتفرقة.

وإن القواعد الأصولية أسبق من وجود الفروع، **أما الفقهية** فهي متأخرة عن وجود الفروع.

وكون القاعدة الأصولية لا تنتج إلا حكماً كلياً، بخلاف القاعدة الفقهية فإن إنتاجها منحصر على الدوام في الأحكام الجزئية التي تتصل اتصالاً مباشراً بعمل المكلف.

وإن القاعدة الأصولية لا يتوقف استنتاجها والتعرف عليها على قاعدة فقهية بخلاف العكس؛ لأن القواعد الفقهية جميعها إنما هي وليدة قياس لا تكون كبراه إلا قاعدة أصولية[٢].

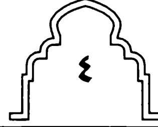
وهذا أرجحها في نظري؛ لأنه غير منقوض بوجود الفارق في الطرف الآخر، كغيره من الفروق التي ادعيت فرقاً ولكنها موجودة في كليهما، فلا تعتبر مميزة لأحدهما عن الآخر.

ومن الفروق أيضاً، إن موضوع القواعد الأصولية هو أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية. أما موضوع القواعد الفقهية فهو أحكام أفعال المكلفين[٣] وهو تفريق من جهة موضوع كل منها وهو تفريق ابن تيمية رحمه الله.



(١) انظر: إيضاح المسالك للونشريسي ص١١٠.
(٢) انظر: أصول الفقه لأبي زهرة ص١٠؛ الأصول العامة للفقه المقارن ص٤٣، ٤٤.
(٣) انظر: الإحكام للآمدي ١/٧؛ القواعد الفقهية للندوي ص٥٩.

* ما افترق فيه اصطلاح الأصوليين عن اصطلاح النحاة:
- المفرد والمركب. - النكرة.
- الشرط. - الصفة.



الفرق بين اصطلاح الأصوليين واصطلاح النحاة في (المفرد والمركب)

المفرد في اللغة: ما كان وحده، على وزن اسم المفعول من فرد يفرد، وأفردته جعلته واحداً[(١)].

والمركب في اللغة: الموضوع بعضه على بعض، على وزن اسم المفعول من ركّب. قال في اللسان: والركيب يكون اسماً للمركب في الشيء، كالفص يركب في كفة الخاتم؛ لأن المفعّل والمُفْعل كل يرد إلى فعيل... وتقول في تركيب الفص في الخاتم، والنصل في السهم: ركبته فتركب فهو مركب وركيب[(٢)].

ويبحث الأصوليون المفرد والمركب في باب أقسام اللغات. والفرق بين المفرد عند النحاة والمفرد عند الأصوليين والمنطقيين، هو أنه عند النحاة يطلق على أربعة معان:

الأول: الكلمة الواحدة مثل: (زيد)[(٣)] وهو ما يقابل المثنى والجمع.

الثاني: مقابل المضاف في باب النداء، يقولون: المنادى مفرد ومضاف.

الثالث: مقابل الجملة في باب المبتدأ وهو المراد بقولهم: الخبر قد يكون مفرداً وقد يكون جملة.

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٣٣٢.
(٢) انظر: المصدر السابق ١/ ٤٣٢.
(٣) انظر: شرح الأشموني ١/ ٨.

الرابع: مقابل المركب.

أما عند الأصوليين والمنطقيين فهو: اللفظ الموضوع لمعنى ولا جزء لذلك اللفظ يدل على جزء المعنى الموضوع له، مثل: (إن) من (إنسان)، وأما ما لا جزء له أصلاً فمثل: (باء الجر ولام الجر)(١) أما المركب فهو عند النحاة: ما كان أكثر من كلمة، مثل: (جاد الحق) اسم لشخص، و(بعلبك) و(عبد الله). وهو يقابل المفرد(٢).

وأما المركب عند الأصوليين والمنطقيين فالمراد به: ما دل جزؤه على جزء معناه الذي وضع له دلالة مقصودة، مثل: (غلام زيد) فإن لفظة (غلام) تدل بالوضع على الإنسان المخصوص، و(زيد) تدل بالوضع على الشخص المخصوص(٣).

ويتميز الفرق بين اعتباري كل من النحاة والأصوليين في مثل لفظة (يضرب) إذا ذكر ولم يستتر فيه ضمير فإنها على اعتبار النحاة مفرد؛ لأنه لفظ واحد. أما على اعتبار الأصوليين والمنطقيين فمركب؛ لأن الياء منه تدل على جزء معناه وهو المضارعة.

وكذلك (بعلبك) مركب عند النحاة لأنه كلمتان (بعل) و(بك) ومفرد عند الأصوليين لأنه لا يدل جزؤه على جزء معناه، و(أقوم) و(نقوم) و(يقوم) مركب عند الأصوليين لأن جزءه يدل على جزء معناه، فإن حرف المضارعة يدل على الفاعل المتكلم وحده والمتكلم ومعه غيره، والمخاطب منهما، ونفس الكلمة تدل على الحدث والزمان، وهو مفرد عند النحاة لأنه لفظ بكلمة واحدة. أما (يقوم) بالغيبة ففيه قولان عند المنطقيين والأصوليين، فقيل: هو مفرد، وقيل: مركب، وعند المتأخرين أنه مركب كسائر الأفعال المضارعة.

فأمثلة المضارع ما عدا الغائب مركبات قطعاً، وأمثلة الماضي مفردات قطعاً، وأمثلة الأمر مركبات عند المنطقيين(٤).

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٤؛ شرح العضد على مختصر المنتهى ١/ ١١٧؛ شرح الكوكب المنير ١/ ١٠٨؛ البحر المحيط ١/ ٤٧؛ المرشد السليم ص٥١؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/ ١٥.

(٢) انظر: شرح الأشموني ١/ ٨؛ شرح ابن عقيل ١/ ١٢٥.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ١٠٩؛ الكليات ص٧٥٧؛ المرشد السليم في المنطق ص٥١.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ١٠٩؛ البحر المحيط ٢/ ٤٧، ٤٨.

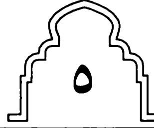
ومرجع الخلاف بينهم هو أن النحاة يترجح نظرهم في جانب الألفاظ، وأما المنطقيين والأصوليين فيترجح نظرهم في جانب المعاني. وعلى هذا فإن (عبد الله) ونحوه إن أريد به العلمية كان مفرداً؛ لأن جزءه لا يدل على جزء معناه، وإن أريد به نسبة العبودية إلى مستحقها فهو مركب لدلالة جزئه على جزء معناه. وقد اجتمع الأمران في حديث رواه الإمام أحمد ابن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ وفيه كان ابن عمر[1] يحدث أن النبي ﷺ رآه وعليه إزار يتقعقع ـ يعني جديداً ـ فقال: (من هذا؟ فقلت: عبد الله. فقال: إن كنت عبد الله فارفع إزارك. قال: فرفعته وكان طويلاً).

فقول ابن عمر: عبد الله، يعني أنا عبد الله، فهو مفرد لأنه أراد العلمية، وقول النبي ﷺ: «**إن كنت عبد الله**» فهو مركب تركيباً إضافياً لأن مراده نسبة العبودية إلى الله، فالإفراد العلمي طارئ على التركيب الإضافي[2].



(١) انظر: البحر المحيط ٢/٤٨، ٤٩؛ مسند أحمد ١٧/٢٩٣.

(٢) ستأتي ترجمته ص(٧٧).



الفرق بين اصطلاح الأصوليين واصطلاح النحاة في (النكرة)

النكرة في اللغة: (بالتحريك) الاسم من الإنكار، كالنفقة من الإنفاق، والنكرة إنكار الشيء وهو نقيض معرفته[١].

وقال في (منحة الجليل): أصل النكرة مصدر (نكِرت الرجل) بكسر الكاف، أو يكون أصل النكرة: اسم مصدر (نكّرت) بتشديد الكاف ثم نقل اسماً للاسم المنكر[٢].

وفي اصطلاح النحاة: ما وضع لشيء لا بعينه كـ(رجل)[٣].

وفي اصطلاح النحاة أيضاً: ما يقبل (أل) وتؤثر فيه التعريف، مثل: (رجل)، أو يقع موقع ما يقبل (أل) مثل: (ذو) بمعنى صاحب[٤].

والأصوليون يتعرضون لذكر النكرة في باب العموم. ولكنهم لا يتقيدون بحد النحاة واصطلاحهم فيها بل يطلقون النكرة على ما هو أعم من ذلك، فيطلقونها على ما كان نكرة في المعنى، وإن كان لفظه معرفاً مثل قولهم: (إذا قال: أي عبيدي ضربك فهو حر، فضربوه، إنهم يعتقون عليه).

قال ابن نجيم رحمه الله في تعليل ذلك: (لأن (أيا) نكرة لما فيها من الإبهام. وإن كانت معرّفة بالإضافة، وهو المراد بالنكرة عند الأصوليين)[٥].

وقال ملاجيون[٦] رحمه الله: (فإن قوله: (أي عبيدي) ليس بنكرة نحوية مضافاً إلى

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٢٣٣.
(٢) قاله الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ١/ ٨٦.
(٣) انظر: التعريفات ص٢٤٦.
(٤) انظر: شرح ابن عقيل ١/ ٨٦.
(٥) فتح الغفار ١/ ١٠٢. وترجمة ابن نجيم تأتي ص٥٩.
(٦) ملاجيون هو: أحمد بن أبي سعيد بن عبد الله بن عبد الرزاق الحنفي المكي الصالحي ثم =

المعرفة، ولكن يشبه النكرة في الإبهام)[١].

وعلل عبد العزيز البخاري[٢] رَحِمَهُ اللَّهُ ذلك أيضاً بقوله: (... ثم كلمة (أي) إن بقيت نكرة بعد الإضافة كما يشير إليه هذا التقرير كان قول الشيخ ـ أي: صاحب المتن ـ[٣]: (وهي نكرة) مجرى على إطلاقه وحقيقته.

وإن صارت معرّفة بالإضافة كما هو مذهب عامة أهل النحو[٤] وكما هو المذكور في الصحاح، ولهذا يصلح مبتدأ، ولا بد فيه من أين يكون معرفة، كان قوله: (وهي نكرة) محمولاً على المعنى لأنها وإن تعرفت صورة بقيت الجهالة فيها معنى؛ لأنها لا تصلح لتناول كل واحد من آحاد ما أضيف إليه على البدل، ولهذا صح الاستفهام بها بعد الإضافة إلى المعرفة فكانت نكرة معنى) وهذا مشهور مذهب الحنفية[٥].

= الهندي اللكنوي، فقيه أصولي مفسر، كان ذا حافظة قوية، ألف التآليف المفيدة ومنها: نور الأنوار شرح المنار في أصول الفقه، وإشراق الأبصار تخريج أحاديث نور الأنوار وغيرها. توفي بدلهي سنة ١١٣٠هـ. ترجمته في: الأعلام ١/١٠٨، ١٠٩؛ الفتح المبين ٣/١٢٤.

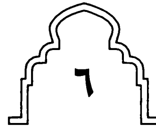
(١) نور الأنوار على المنار ١/١٨٩.

(٢) البخاري هو: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، فقيه أصولي من الحنفية، له تصانيف منها: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، غاية التحقيق شرح أصول الاخسبكتي وغيرها. توفي سنة ٧٣٠هـ.
ترجمته في: الفوائد البهية ص٩٤؛ الفتح المبين ٣/١٣٦.

(٣) وهو فخر الإسلام البزدوي: أبو الحسين علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، فخر الإسلام البزدوي، فقيه حنفي أصولي، من مؤلفاته: كنز الوصول إلى معرفة الأصول، غناء الفقهاء، تفسير القرآن في مائة وعشرين جزءاً ولد سنة ٤٠٠هـ وتوفي سنة ٤٨٢هـ.
ترجمته في: الأعلام ٤/٣٢٨؛ الفتح المبين ١/٢٦٣.

(٤) (أيّ) على أربعة أنواع شرطية وموصولة واستفهامية ووصفية. فالشرطية تضاف إلى المعرفة وإلى النكرة مطلقاً سواء كانا مثنيين أو مجموعين أو مفردين ـ إلا المفرد المعرفة فلا تضاف إليه، مثالها: (أي رجل تضرب أضرب) و(أي الرجال تضرب أضرب) ـ، وكذلك الاستفهامية ومثالها: (أي الرجلين عندك) وتزيد بأنها تضاف إلى المفرد المعرفة. أما الموصولة فهي لا تضاف إلا إلى معرفة تقول: (يعجبني أيهم قائم). وقيل: تضاف إلى نكرة ولكنه قليل كقولك: (يعجبني أي رجلين قاما) ـ قاله ابن عصفور ـ.
وأما الوصفية فلا تضاف إلا إلى نكرة كقولك: (مررت برجل أي رجل، ومررت بزيد أي فتى).
انظر: كتاب سيبويه ١/١٣٤، ١٣٦؛ شرح ابن عقيل ٣/٦٥؛ شرح الأشموني ١/٣١٧.

(٥) كشف الأسرار ٢/٢٢.



الفرق بين اصطلاحي الأصوليين والنحاة في (الشرط)

الشرط في اللغة: (بسكون الراء) إلزام الشيء، مصدر شرط يشرِط ويشرُط شروطاً وشرائط. والشرَط (بالتحريك) العلامة[١].

ونقل الطوفي[٢] رَحِمَهُ اللَّهُ أن الشرْط (بالسكون) العلامة، قال: ومع اتفاق المادة لا أثر لاختلاف الحركات والكل ثابت عن أهل اللغة[٣].

والشرط في اصطلاح الأصوليين: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته وكان خارجاً عن الماهية[٤]. وذلك مثل: الحول في الزكاة، يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة، ولا يلزم من وجوده وجود حكمها، لاحتمال عدم النصاب، ولا عدم حكمها لاحتمال وجود النصاب.

والجملة الشرطية في اصطلاح النحاة: ما دخل عليه أحد حرفي الشرط (إن وإذا) أو ما يقوم مقامهما من أسماء وظروف دالة على سببية الأول ومسببية الثاني، ذهناً، أو خارجاً، سواء كان علة للجزاء مثل: (إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) أو معلولاً مثل: (إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة). وهو في أصل اصطلاحهم ربط مضمون جملة بمضمون جملة أخرى[٥].

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٣٢٩.

(٢) الطوفي هو: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، نجم الدين الطوفي الحنبلي، فقيه أصولي صاحب مصنفات كثيرة منها: مختصر روضة الناظر وشرحه، ومعراج الوصول إلى علم الأصول، وبغية السائل في أمهات المسائل في أصول الدين، والإكسير في قواعد التفسير وغيرها. توفي سنة ٧١٦هـ.
ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ٢/ ٣٦٦؛ شذرات الذهب ٦/ ٣٩.

(٣) شرح الطوفي على المختصر الروضة ١/ ٤٥٣.

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٨٢؛ جمع الجوامع بشرح المحلي ٢/ ٥٥؛ البحر المحيط ٣/ ٣٢٧؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٤٥٢.

(٥) انظر: البحر المحيط ٤/ ٣٧؛ حاشية الشربيني على شرح جمع الجوامع ٢/ ٥٥؛ الكليات ص٥٣١.

والفرق بين الاصطلاحين هو: أن ما يعتبره النحاة شرطاً لا يعتبره الأصوليون كذلك، بل هو عندهم بسبب.

وذلك لأنه يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وذلك كدخول الدار لوقوع الطلاق فيما لو قال لزوجته: (إن دخلت الدار فأنت طالق)، فدخول الدار شرط لوقوع الطلاق عند النحاة، سبب لوقوعه عند الأصوليين.

فشروط النحاة عند الأصوليين أسباب، ولذلك تقول النحاة في الشرط والجزاء بسببية الأول ومسببية الثاني[1].

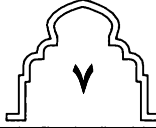
وبالرغم من أن للأصوليين اصطلاحاً خاصاً في الشرط إلا أنهم قد استعملوه على وفق اصطلاح النحاة في بعض أبواب الأصول من ذلك: الشرط في باب التخصيص، حيث اعتبره الأصوليون من المخصصات للعموم، ولكن مراد الأصوليين بالشرط في هذا الباب هو الشرط اللغوي على ما سبق بيانه.

وكذلك في باب مفهوم المخالفة، حيث القائلون منهم به اعتبروا مفهوم الشرط، ومقصودهم بالشرط هنا الشرط اللغوي كما مر[2].

هذا هو الفرق بين الاصطلاحين والإطلاقين. وهو ما يناسب هذا المطلب، وسيأتي إن شاء الله الفرق بين الشروط الشرعية والشروط اللغوية، وفيه مزيد بيان وتوضيح[3].



(١) انظر: شرح الطوفي لمختصر الروضة ١/ ٤٧٢؛ البحر المحيط ٢/ ٣٢٩؛ الكليات ص٥٣٠.
(٢) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٥٦، ١/ ٣٢٩؛ البحر المحيط ٤/ ٣٧.
(٣) انظر: الفرق رقم (١٠٦ ص٢٨٩).



الفرق بين اصطلاحي الأصوليين والنحاة في (الصفة)

الصفة في اللغة: مصدر وصف الشيء وصفاً وصفة إذا حلاه، والهاء عوض من الواو. وقيل: الوصف المصدر، والصفة الحلية، والوصف وصفك الشيء بحليته ونعته(١).

ويتعرض الأصوليون للصفة في باب المفهوم.

والصفة في اصطلاحهم: لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية(٢).

ومثال الصفة عندهم قوله ﷺ: «**مطل الغني ظلم**»(٣).

أما الصفة عند النحاة فالمراد بها النعت وهو: التابع المكمل متبوعه ببيان صفة من صفاته نحو: (مررت برجل كريم)، أو صفات ما تعلق به نحو: (مررت برجل كريم أبوه)(٤).

وإن كانت الصفة تطلق على ما هو أعم من ذلك، فالشيء يوصف بالشيء الذي هو هو، وهو من اسمه، كقولك: (هذا زيد الطويل) ويكون هو إياه وليس من اسمه كقولك: (هذا زيد ذاهباً) ويوصف بالشيء الذي ليس به ولا من اسمه كقولك: (هذا درهم وزناً). ولكن ما عدا الأول لا يسمى صفة حسب التعريف وإنما له اصطلاح آخر ككونه حالاً أو ما شابه ذلك(٥).

وعلى هذا فالفرق بين الاصطلاحين هو أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، فكل صفة عند النحاة صفة عند الأصوليين، وليس كل صفة عند الأصوليين صفة عند النحاة.

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ٣٥٦.
(٢) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٣٥٦؛ نشر البنود ١/ ١٠٢.
(٣) متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب الحوالات، باب في الحوالة وهل يرجع في الحوالة، في الفتح ٤/ ٤٦٤، رقم (٢٢٧٨)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم مطل الغني ٣/ ١١٩٧، رقم (٣٣).
(٤) انظر: شرح ابن عقيل ٣/ ١٩١.
(٥) انظر: كتاب سيبويه ٢/ ١٢١.

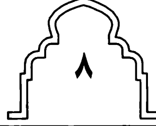
ولذلك كان تمثيل الأصوليين بقوله ﷺ: «**مطل الغني ظلم**» للصفة مع أن التقييد به إنما هو بالإضافة فقط، وقد جعلوه صفة.

وقال الزركشي رحمه الله: (والمراد بالصفة عند الأصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا غاية، ولا يريدون بها النعت فقط كالنحاة)[1].



(١) البحر المحيط ٤/ ٣٠.

* ما افترق فيه اصطلاح الأصوليين عن اصطلاح البيانيين:
- الكناية.
- الحصر، والقصر، والاختصاص.



الفرق بين اصطلاح الأصوليين واصطلاح البيانيين في (الكناية)

الكناية في اللغة: مصدر كنّى عن الأمر بغيره يكنى، إذا تكلم بغيره مما يستدل به عليه؛ وأصل معناها الستر والتغطية[١].

وفي اصطلاح البيانيين: لفظ أطلق وأريد به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى[٢].

مثل: فلان كثير القرى، أي: الطعام، يكنى به عن كرمه، فاللازم في المثال هو الكرم والملزوم كثرة الطعام ووجه الملازمة هو أن كثرة الطعام تشير إلى كثرة الأكلة وهم الضيفان.

وقال في التعريفات: الكناية عند علماء البيان هي: أن يعبر عن شيء لفظاً كان أو معنى بلفظ غير صريح في الدلالة عليه لغرض من الأغراض، كالإيهام على السامع، نحو: (جاء فلان) أو لنوع فصاحة، نحو: (فلان كثير القرى)[٣].

ووجه الفصاحة فيه هو كونه كناية عن صفة في الموصوف عرض المعنى فيه مصوراً بصورة محسوسة تزيد المعرفة والإدراك لها.

وفي الاصطلاح العام عند الفقهاء وغيرهم، الكناية: كلام استتر المراد منه

(١) انظر: الصحاح ٦/ ٢٤٧٧؛ لسان العرب ١٥/ ٢٣٣.
(٢) انظر: البلاغة الواضحة للجارم ص١٢٥.
(٣) التعريفات ص١٨٧؛ الكليات ص٧٦٢.

بالاستعمال، وإن كان معناه ظاهراً في اللغة سواء كان المراد به الحقيقة أو المجاز، فيكون التردد فيما أريد به، فلا بد من النية، أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق، ليزول التردد ويتعين ما أريد منه؛ كقول القائل لزوجته: أنت حرة، فإذا نوى الطلاق كان طلاقاً[(١)].

أما عند الأصوليين فقد نقل ابن نجيم[(٢)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الكناية: أن تترك ذكر الشيء بذكر ما يلزمه لينتقل الذهن من المذكور إلى المتروك[(٣)].

ويتعرض الأصوليون للكناية في باب استعمال الألفاظ من قبل المتكلم، وعلى هذا هل الكناية عند علماء الأصول هي الكناية عند علماء البيان؟

والجواب: إن الظاهر أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً؛ فإن ما هو كناية عند علماء البيان كناية عندهم ـ أي: الأصوليين ـ وليس كل كناية عند أهل الأصول كناية عند أهل البيان[(٤)].

ووجه العموم والخصوص هو: أن الكناية عند علماء البيان أن يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له، لا من حيث ذاته، ولكن من حيث ينتقل منه إلى ملزومه. ومن هذا الوجه أصبحت كناية؛ كما في (كثير القرى) يراد به كثير الطعام لا من حيث ذات اللفظ الذي يدل على مجرد كثرة الطعام بل من حيث ينتقل منه إلى ملزومه الذي هو الكرم.

أما عند الأصوليين فوجه الكناية عندهم من حيث استتار المراد باستعمال اللفظ بحيث لا يفهم إلا بقرينة سواء كان موضوعاً له على الحقيقة، مثل ألفاظ الضمير (هو وهي. . .) فهي كنايات بالوضع اللغوي، فإن المتكلم إذا أراد أن لا

---

(١) انظر: المصدرين السابقين ن ص، المغني لابن قدامة ٧/ ١٢٤؛ الإتقان للسيوطي ٢/ ٤٧؛ كشف الأسرار للبخاري ١/ ٦٦.

(٢) ابن نجيم هو: زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن محمد بن بكر الحنفي، فقيه أصولي. من تصانيفه: شرح المنار المعروف بفتح الغفار، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، والأشباه والنظائر وغيرها. توفي سنة ٩٧٠هـ.
ترجمته في: الأعلام ٣/ ٦٤؛ الفتح المبين ٣/ ٧٨.

(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٦؛ فتح الغفار ٢/ ٤٢.

(٤) انظر: فتح الغفار ٢/ ٤٢؛ الكليات ص٧٦١.

يصرح باسم (زيد) مثلاً فإنه يكنى عنه بـ(هو) كما يكنى عنه بـ(أبي فلان).

أو لم يكن موضوعاً له على الحقيقة بل مجازاً، مثل: (بائن) فإن تسميتها كناية عندهم بطريق المجاز؛ لأن معنى كل واحد معلوم لا إبهام فيه، إذ معنى البائن واضح، فهو اسم الفاعل من بان الشيء بمعنى فارق وانفصل[١]، ولكن لا يعلم من أي شيء بائن، أمن الزوج؟ أو من المال؟ أو من الجمال؟ فاستتر المراد منه وتوقف على القرينة. ومن هذا الوجه أصبح عندهم كناية[٢].

فعند البيانيين الكناية معلقة على إرادة الملزوم، وعند الأصوليين معلقة على استتار المراد، سواء كان ملزوماً أو لا.

فكونه ملزوماً متفق عليه بينهما، وكون استتر المراد منه مع عدم كونه ملزوماً هو محل افتراق الكناية عند الأصوليين عنها عند البيانيين فهذا هو وجه عموم اصطلاحهم. ولذلك اشترط الفقهاء مع هذه الكناية نية الطلاق لتحديد المراد وليزول ما فيها من استتار.



---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ٦٢.

(٢) انظر: فتح الغفار ٢/ ٤٢؛ الكليات ص٧٦١.

٩

الفرق بين اصطلاح الأصوليين واصطلاح البيانيين في (الحصر والقصر والاختصاص)

الحصر في اللغة: مصدر حَصَر يحصُر فهو محصور وحصير، والحصر الحبس والمنع والتضييق والإحاطة[١].

والقصر في اللغة: مصدر قصر الشيء يقصره إذا حبسه ومنعه، والقصر الغاية، يقال: قصرك أن تفعل كذا أي: حسبك وكفايتك وغايتك وكذلك قصارك وقصاراك.

وقال في اللسان: من معنى القصر: الحبس؛ لأنك إذا بلغت الغاية حبستك[٢].

والاختصاص في اللغة: الإفراد، من خصه بالشيء يخصه خصاً وخصوصاً وخَصوصية وخُصوصية وخِصيصي. وخصصه واختصه: أفرده به دون غيره. ويقال: اختص فلان بالأمر، وتخصص به إذا انفرد[٣].

و(الحصر والقصر والاختصاص) عند البيانيين بمعنى واحد، وهو عندهم: تخصيص أمر بآخر بطريق مخصوص[٤].

أما عند علماء الأصول والمتأخرين منهم خاصة فهناك فرق بين (الحصر والقصر) وبين (الاختصاص).

وذلك أن (الاختصاص): إعطاء الحكم لشيء والإعراض عما سواه، فهو مسكوت عنه. وقال أبو البقاء الكفوي[٥]: وكل مركب من خاص وعام فله جهتان قد

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥.

(٢) انظر: المصدر السابق ٥/ ٩٧، ٩٨. (٣) انظر: المصدر السابق ٧/ ٢٤.

(٤) انظر: البحر المحيط ٤/ ٥٨؛ التعريفات ص٨٨، ١٧٥؛ البلاغة الواضحة ص٢١٧.

(٥) هو: محمود بن سليمان الحنفي الرومي الكفوي، أبو البقاء، قاض وعالم بتراجم الحنفية، من أهل بلدة كفة له كتب منها: (أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان، شرح آداب البحث، الكليات) وغيرها. توفي سنة ٩٩٠هـ.
ترجمته في: الأعلام ٧/ ١٧٢.

يقصد من جهة عمومه وقد يقصد من جهة خصوصه، فالقصد من جهة الخصوص هو الاختصاص[١].

أما (الحصر والقصر) فهو إعطاء الحكم للشيء والتعرض لنفيه عما عداه.

ففي (الاختصاص) قضية واحدة، وفي (الحصر) قضيتان، فإذا قلت: (لا قائم إلا زيد) ففيه إثبات القيام لزيد ونفيه عما عداه[٢].

فبين (الحصر) و(الاختصاص) عند الأصوليين عموم وخصوص مطلق إذ كل حصر اختصاص ـ من حيث إنه ساكت عن قيد النفي ـ وليس كل اختصاص حصراً.

وللنحاة اصطلاح خاص بالاختصاص، وهو النصب على المدح[٣] وسيأتي في الفرق بين حمل المطلق على المقيد وتخصيص العموم أن الحنفية يفرقون أيضاً بين التخصيص والقصر[٤].



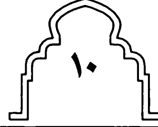
(١) الكليات ص٥٩.

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ٤/٨؛ حاشية العطار على شرح المحلي ١/٣٣٨.

(٣) انظر: الكليات ص٥٩.

(٤) انظر: الفرق رقم (٢١٧ ص٥٩٥).

* ما افترق فيه اصطلاح الأصوليين عن اصطلاح المنطقيين:
- دلالة الالتزام.
- الدليل.



الفرق بين اصطلاح الأصوليين واصطلاح المنطقيين في (دلالة الالتزام)

تنقسم دلالة اللفظ وضعاً إلى ثلاثة أقسام:

دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام.

والأولى: هي دلالة اللفظ على تمام معناه، كدلالة الرجل على الإنسان الذكر.

وأما الثانية: فهي دلالة اللفظ على جزء مسماه في ضمن كله، كدلالة الأربعة على الواحد ربعها، ولا تكون إلا في المعاني المركبة.

وأما دلالة الالتزام فهي دلالة اللفظ على خارج عن مسماه لازم له لزوماً ذهنياً بحيث يلزم من فهم المعنى المطابقي فهم ذلك الخارج اللازم، كدلالة (الأربعة على الزوجية)[١].

وهذا الفرق هو في دلالة اللفظ على لازم معناه.

واللازم في اللغة: اسم الفاعل من لزم يلزم لزوماً إذا لم يفارق الشيء الشيء[٢].

وفي الاصطلاح: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء[٣].

ولا بد لبيان هذا الفرق من مقدمة وهي:

أن العلماء يقسمون اللازم من حيث اللزوم في الذهن والخارج إلى ثلاثة أقسام:

الأول: اللازم في الذهن والخارج معاً، كلزوم الزوجية للأربعة والارتفاع للسرير[٤].

---

(١) انظر: التعريفات ص١٠٤ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/ ١٢، ١٣.

(٢) انظر: الصحاح ٥/ ٢٠٢٩؛ لسان العرب ١٢/ ٥٤١.

(٣) انظر: التعريفات ص١٩٠.

(٤) انظر: التعريفات ص٢٣٠.

الثاني: اللازم في الذهن فقط، وهو كون الشيء مقتضياً للآخر في الذهن، مثل لزوم البصر للعمى؛ لأن معنى العمى المطابقي هو سلب البصر، ولا يفهم معنى سلب البصر حتى يفهم مفهوم البصر[١].

الثالث: اللازم الخارجي فقط، وهو كون الشيء مقتضياً للآخر في الخارج، كدلالة لفظ الغراب على السواد؛ لأنه لم يوجد في الخارج غير أسود ـ كما قالوا ـ وإن لم يكن السواد لازماً لمفهوم الغراب[٢].

إذا عرف هذا فإن الأصوليين والمنطقيين قد اتفقوا على أن دلالة الأول والثاني من دلالة الالتزام.

أما الثالث: وهو اللازم في الخارج فقط فدلالته عند الأصوليين التزامية، أما المنطقيون فلا يعتبرونها التزامية[٣].

وعليه فاصطلاح الأصوليين بالالتزام أعم من اصطلاح المنطقيين، إذ إن اصطلاح الأصوليين يشمل اللازم الذهني، واللازم الخارجي، ولذلك فإن الأصوليين يستدلون باللفظ على كل ما يلزم المسمى، سواء كان ذهنياً أو خارجياً.

أما المنطقيون فدلالة الالتزام عندهم مشروطة باللازم الذهني، سواء وجد الخارجي أو لا، دون العكس.

وقد وافق المنطقيين من الأصوليين في رأيهم: الرازي[٤]، والبيضاوي رحمهما الله[٥].

أما دلالة التضمن ودلالة الالتزام فيشتركان في افتقار كل منهما إلى نظر عقلي يعرف اللازم في الالتزام والجزء في التضمن إلا أن الفرق بينهما هو أن النظر في التضمن هو لتعريف أن الجزء داخل في مضمون الكل أما في الالتزام فلتعريف كونه خارجا عن مدلول اللفظ ولذلك قيل إن دلالة التضمن لفظية والالتزام عقلية كما هو رأي الغزالي والآمدي عليهما رحمة الله.

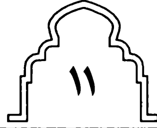
---

(١) انظر: المصدر السابق ن ص. (٢) انظر: المصدر السابق ن ص.

(٣) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى ١/ ١٢١؛ تسهيل المنطق ص١٢.

(٤) الرازي هو: أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن علي التميمي الرازي المولد، المعروف بابن الخطيب، أصولي متكلم فقيه مفسر فيلسوف، له تصانيف كثيرة منها: المطالب العالية، نهاية العقول، الأربعين، المحصول في أصول الفقه المعالم. ولد سنة ٥٤٤هـ وتوفي سنة ٦٠٦هـ.
ترجمته في: وفيات الأعيان ٣/ ٣٨١؛ الفتح المبين ٣/ ٤٧.

(٥) انظر: المحصول ١/ ق١/ ٣٠٠؛ المنهاج بشرح الإبهاج ١/ ٢٠٤.



الفرق بين اصطلاحي الأصوليين والمنطقيين في (الدليل)

الدليل في اللغة: فعيل بمعنى فاعل، والدّال من دلّه على الطريق يدُله ويدِله دَلالة ودُلولة، والدليل ما يستدل به. ويطلق الدليل على أمرين: المرشد إلى المطلوب على أنه فاعل الدلالة ومظهرها، وعلى ما به الإرشاد، أي: العلامة المنصوبة لمعرفة الدليل(١).

وفي اصطلاح الأصوليين: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري(٢).

وقيل: ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالمطلوب الخبري(٣).

أما في اصطلاح المنطقيين فهو: قولان فصاعداً يكون عنه قول آخر(٤). وقيل: قولان فصاعداً يستلزم لنفسه قولاً آخر.

ومثال الدليل عند الأصوليين النصوص من الكتاب والسنة ودليل الإجماع والقياس، فقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] دليل على حلية البيع وتحريم الربا.

أما مثال الدليل عند المنطقيين فكقولهم: العسل حلو وكل حلو لذيذ، ينتج: العسل لذيذ(٥).

والمقصود بالقول هنا: القضية(٦)، من إطلاق الأعم على الأخص وذلك لأن

---

(١) انظر: الصحاح ٤/١٦٩٨؛ لسان العرب ١١/٢٤٨، ٢٤٩.

(٢) انظر: الحدود للباجي ص٣٧؛ التعريفات ص١٠٤؛ تيسير التحرير ١/١٣؛ شرح العضد على مختصر المنتهى ١/٤٠؛ شرح المحلي على جمع الجوامع ١/١٦٧؛ مسلم الثبوت ١/٢٠.

(٣) انظر: بيان المختصر ١/٣٥.

(٤) انظر: تيسير التحرير ١/٣٤؛ شرح العضد على مختصر المنتهى ١/٤١؛ فواتح الرحموت ١/٢٠.

(٥) انظر: بيان المختصر ١/٣٦.

(٦) القضية: قول يصح أن يقال لقائله أنه صادق فيه أو كاذب فيه. وسميت القضية قضية من =

القول يشمل ما هو قضية وما هو ليس بقضية فهو أعم من هذا الوجه[١].

والفرق بين الاصطلاحين: هو أن للدليل بحسب كل منهما معنيان أحدهما أعم من الثاني من وجه.

فالدليل بالمعنى المنطقي الأول أخص منه بالمعنى الأصولي الأول، وذلك لأن اصطلاح الأصوليين شامل للقول وغيره، أما اصطلاح المنطقيين فخاص بالقول.

والدليل بالمعنى المنطقي الأول ـ أيضاً ـ أعم منه بالمعنى الأصولي الأول، من حيث إن المعنى المنطقي يشمل القضايا المرتبة ترتيباً صحيحاً، فهو يتناول القياس والاستقراء والتمثيل وقياس المساواة[٢] وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمة أجنبية. وليس كذلك في الاصطلاح الأصولي فهو لا يشملها. فبينهما عموم وخصوص من وجه. ويجتمع الاصطلاحان في صدقهما على الأقوال التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى مطلوب خبري[٣].

وكذلك يكون بين المعنى الأصولي الثاني والمعنى المنطقي الأول عموم وخصوص من وجه ـ على ما سبق بيانه ـ، وكذلك بين المعنى المنطقي الثاني وبين كل من المعنيين الأصوليين الأول والثاني عموم وخصوص من وجه. وذلك أن المعنى المنطقي الثاني خاص بالقياس، لقول المنطقيين أن الاستقراء والتمثيل ـ أي: القياس الشرعي ـ لا يلزم منهما شيء[٤].

هذا، وقد ذهب السيد الجرجاني[٥] رحمه الله ....

= حيث اشتمالها على الحكم. وذلك أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية، ومن حيث اشتماله على الصدق والكذب خبراً، ومن حيث إفادته الحكم إخباراً، ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوباً، ومن حيث يحصل معه الدليل نتيجة، ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة. فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات. انظر: التعريفات ص١٧٦.

(١) انظر: فواتح الرحموت ١/ ٢٠.

(٢) سيأتي التعريف بهذه المصطلحات في الفرق رقم ١٢٨.

(٣) انظر: بيان المختصر ١/ ٣٧.

(٤) انظر: فواتح الرحموت ١/ ٢٠.

(٥) الجرجاني هو: أبو الحسن علي بن محمد بن علي المعروف بالسيد الشريف الجرجاني الحنفي، عالم بالعربية والمنطق والعلوم الشرعية، جرى بينه وبين السعد التفتازاني مباحثات ومناظرات انتصر فيها الجرجاني فذاعت شهرته، له مؤلفات بالفارسية والعربية، منها: =

في حاشية شرح العضد[١] إلى أن بين معنيي الدليل في الاصطلاحين عموماً وخصوصاً مطلقاً، وكلامه على المعنى الأصولي الأول والمعنى المنطقي الأول[٢].

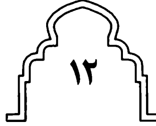


= (التعريفات، وحاشية على شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب، وشرح مختصر الأبهري في المنطق). ولد سنة ٧٤٠هـ وتوفي سنة ٨١٦هـ بشيراز.
ترجمته في: الأعلام ٥/٧؛ الفتح المبين ٣/ ٢٠.

(١) هو: عبد الرحمٰن بن أحمد بن عبد الغفار عضد الدين الأيجي الشافعي، كان إماماً في المعقول قائماً بالأصول والمعاني والعربية، من أشهر كتبه: (شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول، والمواقف في علم الكلام، والفوائد الغياثية في المعاني والبيان). توفي سنة ٧٠٦هـ.
ترجمته في: الدرر الكامنة ٢/ ٤٢٩؛ شذرات الذهب ٦/ ١٧٤.

(٢) انظر: حاشية الجرجاني على شرح العضد ١/ ٤٠.

* ما افترق فيه اصطلاح الأصوليين عن اصطلاح الفقهاء:
- الحكم الشرعي.
- السنة.
- النص.



الفرق بين تعريف الأصوليين وتعريف الفقهاء (للحكم الشرعي)

الحكم في اللغة: مصدر حكم يحكم حكماً وحكومة، أي: قضى ومنع. والحكم والعلم، والفقه، ومن صفات الله تعالى الحكَم والحكيم والحاكم، ومعاني هذه الأسماء متقاربة(١).

والحكم في اصطلاح جمهور الأصوليين: خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع(٢).

ومقصودهم بصيغة المصدر في (خطاب) إنما هو (المخاطب به) أي: من إطلاق المصدر على اسم المفعول(٣).

ومقصودهم بالخطاب: قول يفهم منه من سمعه شيئاً مفيداً مطلقاً.

والحكم في اصطلاح الفقهاء ـ وبعض الأصوليين ـ: مدلول خطاب الشرع المتعلق بأفعال العباد طلباً أو تخييراً أو وضعاً(٤).

---

(١) انظر: الصحاح ٥/ ١٩٠١؛ لسان العرب ١٢/ ١٤١.
(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٩٥؛ شرح تنقيح الفصول ص٦٧؛ التنقيح ومعه التلويح ١/ ١٣؛ البحر المحيط ١/ ٢١؛ فواتح الرحموت ١/ ٥٤.
(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٣٣٤، ٣٣٩.
(٤) انظر: المرجع السابق ١/ ٣٣٤؛ المحكوم عليه عند الأصوليين ص٢٥.

وذلك لأن الخطاب عندهم ليس حكماً وإنما هو دليل على الحكم، فقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1] [البقرة: ٤٣] إنما هو دليل على وجوبها. والفرق بين الاصطلاحين؛ هو أن جمهور الأصوليين نظروا إلى الحكم من حيث مصدره وهو الله تعالى؛ لأن الحكم صفة له سبحانه، فقالوا: الحكم خطاب...

فنحو: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ يسمى باعتبار النظر إلى نفسه ـ الذي هو كلام الله تعالى ـ الذي هو صفة من صفاته: إيجاباً.

وأما الفقهاء فنظروا إليه من حيث متعلقه وهو فعل المكلف فقالوا: الحكم مدلول الخطاب وأثره: أي: الوجوب.

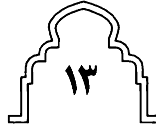
فالحكم عند الأصوليين نفس النص الشرعي، وعند الفقهاء الأثر الذي يقتضيه ذلك النص فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[2] [الإسراء: ٣٣] هو نفس الحكم عند علماء الأصول، وحرمة قربان القتل التي يقتضيها هذا النص هي الحكم عند الفقهاء[3].

ويظهر لي الإيجاب والوجوب متحدان من حيث مقتضاهما، ومختلفان من حيث الاعتبار والحيثيات.

وعليه فإن الاصطلاحين متقاربان، خاصة وأن الألفاظ المستعملة في الحدود يعتبر فيها الحيثيات وإن لم يصرح بها فيها[4].



(١) انظر: تفسير القرطبي ١/٣٤٢.
(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٠/٢٥٤.
(٣) انظر: أصول الفقه للبرديسي ص٤٧.
(٤) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى ١/٢٢٢؛ شرح الكوكب المنير ١/٣٣٣.



الفرق بين اصطلاح الأصوليين والمحدثين واصطلاح الفقهاء في (السنة)

السنة في اللغة: أصلها سنة الطريق وهو طريق سنَّه أوائل الناس فصار مسلكاً لمن بعدهم، والسنة الطريقة والسيرة حسنة كانت أو قبيحة، وقيل: السنة الطريقة المحمودة المستقيمة، وسنة الله أحكامه وأمره ونهيه. وسنها الله للناس بينها، وسن الله سنة أي: بين طريقاً قويماً(١).

وفي اصطلاح الأصوليين والمحدثين: قول الرسول ﷺ وفعله وتقريره ـ وزاد الزركشي رحمه الله ـ همه(٢).

وسواء دلت هذه الأقوال أو الأفعال أو التقريرات على الوجوب أو الندب أو الكراهة أو غيرها فكل ذلك يسمى عندهم سنة.

والسنة في عرف الفقهاء: الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب.

وقيل: ما ليس بواجب(٣).

وقيل: ما واظب عليه النبي ﷺ مع الترك أحياناً بلا عذر(٤).

فإن كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فتسمى سنن هدى، وإن كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

(٢) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ١٢٨؛ فتح الغفار ٢/ ٧٥؛ البحر المحيط ٤/ ١٦٤؛ شرح الكوكب المنير ٢/ ١٦٠؛ وما بعدها؛ سلم الوصول ٣/ ٥.

(٣) انظر: البحر المحيط ٤/ ١٦٤؛ التعريفات ص١٢٢.

(٤) انظر: فتح الغفار ٢/ ٦٤، ٧٥.

فقوله ﷺ: «**فارق**» في قوله: «**أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن**»[1] يطلق عليه عند الأصوليين سنة.

أما عند الفقهاء فلا يقال سنة بل واجب.

والفرق بين الإطلاقين هو أن الأصوليين نظروا إليه من جهة مورده دليلاً إذ لما كان وارداً من الرسول ﷺ قالوا عنه: سنة، سواء كان مدلوله الوجوب أو غيره.

أما الفقهاء فلا يريدون بالسنة ذلك وإنما نظروا إليه من جهة مدلوله فلما كان مدلوله الوجوب ـ أعني وجوب مفارقة ما عدا الأربع ـ لم يطلقوا عليه سنة؛ لأن السنة عندهم هي ما عدا الواجب، والمفارقة هنا واجبة.



(١) أخرجه الترمذي، وابن ماجه، الترمذي كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة، ٣/ ٤٣٥، حديث رقم (١١٢٨).
ابن ماجه، كتاب النكاح، باب الرجل يسلم وعنده أكثر من عشر نسوة ١/ ٦٢٨ حديث رقم (٤).

١٤

الفرق بين اصطلاحي الأصوليين والفقهاء في (النص)

النص في اللغة: الرفع مصدر نص الحديث ينصه نصاً إذا رفعه، وكل ما أظهر فقد نص، ونصت الضبية جيدها: رفعته.

وأصل النص: أقصى الشيء وغايته ومنتهاه(١).

وفي اصطلاح الأصوليين: ما دل على معنى لا يحتمل غيره(٢).

وقيل: ما لا يتطرق إليه احتمال(٣)، وهذا تعريف له بالإضافة إلى مدلوله، كما قال الغزالي رحمه الله: والنص عندهم مثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾(٤) [البقرة: ١٩٦].

وقال القرافي رحمه الله: إن استعمال الفقهاء هو: ما دل على معنى كيفما كان، يقولون: نص مالك على كذا، أو: لنا في المسألة: النص والمعنى. ويقولون: نصوص الشريعة متظافرة بذلك...(٥). ويطلقونه أيضاً على ما لا يحتمل التأويل من كلام الإمام.

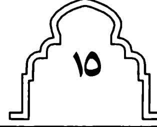
وقال ابن أمير الحاج رحمه الله: ويقال النص أيضاً لكل سمعي، كائن ما كان قولاً شائعاً، والمميز بين المرادين إطلاق القرينة، فالقرائن هي التي تدل على أن المراد بهذه اللفظة إذا أطلقت: المعنى الأصولي أو المعنى الفقهي. والفرق بينهما أن النص بالمعنى الأصولي أخص مطلقاً منه بالمعنى الفقهي(٦).



---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٩٧، ٩٨.
(٢) انظر: الإبهاج ١/ ٢١٥؛ نهاية السول ٢/ ١٦.
(٣) انظر: المستصفى ١/ ٣٣٦.
(٤) انظر: تفسير القرطبي ٢/ ٣٩٩.
(٥) شرح تنقيح الفصول ص٣٦، ٣٧.
(٦) التقرير والتحبير ١/ ١٤٦.

* ما افترق فيه اصطلاح الأصوليين عن اصطلاح المحدثين:
- الصحابي.
- المرسل.



الفرق بين اصطلاحي الأصوليين والمحدثين في (الصحابي)

الصحابي في اللغة: المنسوب إلى الصحبة، وهي المعاشرة، من صحبه يصحبه صحبة وصحابة إذا عاشره[(١)].

والصحابي في اصطلاح المحدثين: من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام.

قال ابن حجر[(٢)] رحمه الله: هذا أصح ما وقفت عليه من ذلك. قال: وهذا التعريف مبني على الأصح المختار عند المحققين كالبخاري[(٣)] وشيخه أحمد بن حنبل[(٤)]

(١) انظر: لسان العرب ١/٥١٩.

(٢) ابن حجر هو: أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني الشافعي، شهاب الدين، أبو الفضل. حافظ إمام بارع بمعرفة الحديث وعلله ورجاله. من أشهر كتبه: (فتح الباري شرح صحيح البخاري، وتهذيب التهذيب، ولسان الميزان، والإصابة في تمييز الصحابة، والدرر الكامنة، والتلخيص الحبير). توفي سنة ٨٥٢هـ. ترجمته في: البدر الطالع ١/٨٧؛ شذرات الذهب ٧/ ٢٧٠.

(٣) البخاري هو: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري أبو عبد الله، الإمام الحافظ صاحب الصحيح. من أهم مؤلفاته (الجامع الصحيح، والتاريخ، وخلق أفعال العباد، والأدب المفرد) وغيرها. توفي سنة ٢٥٦هـ. ترجمته في: طبقات الحنابلة ١/ ٢٧١، وما بعدها؛ شذرات الذهب ٢/ ١٣٢، وما بعدها.

(٤) ابن حنبل هو: الإمام الجليل أحمد بن حنبل الشيباني، أحد الأئمة الأربعة وإليه ينسب المذهب الحنبلي. اشتهر بالزهد وموقفه من القول بفتنة القول بخلق القرآن، وسعة علمه بالسنة. ولد ونشأ ببغداد. من كتبه: (المسند، التاريخ، الناسخ والمنسوخ، علل الحديث). توفي سنة ٢٤١هـ. =

رحمهما الله وغيرهما[١] وقال السخاوي[٢] رحمه الله: (من رأى النبي ﷺ مسلماً عاقلاً فهو صحابي على الأصح، كما ذهب إليه الجمهور من المحدثين والأصوليين[٣] وغيرهم، واكتفي بمجرد الرؤية ولو لحظة وإن لم يقع معها مجالسة ولا مماشاة ولا مكالمة لشرف منزلة النبي ﷺ وممن نص على الاكتفاء بها أحمد رحمه الله فإنه قال: من صحبه سنة أو شهراً أو يوماً أو ساعة أو رآه فهو من أصحابه[٤] ونسب السخاوي هذا الرأي أيضاً للبخاري رحمه الله وغيره.

وقال النووي[٥] رحمه الله: (الصحابي كل مسلم رأى رسول الله ﷺ ولو لحظة، وهذا هو الصحيح في حده وهو مذهب أحمد بن حنبل وأبي عبد الله البخاري في صحيحه والمحدثين كافة)[٦].

أما الصحابي في اصطلاح الأصوليين فقد نقل الزركشي رحمه الله عن ابن السمعاني[٧] قوله: هو من حيث اللغة والظاهر من طالت صحبته مع النبي ﷺ وكثرت مجالسته وينبغي أن يطيل المكث معه على طريق التتبع له والأخذ عنه، ولهذا

= ترجمته في: تاريخ بغداد ٤/ ٤١٢؛ وفيات الأعيان ١/ ٤٧.

(١) الإصابة في تمييز الصحابة ١/ ٤، ٥.

(٢) السخاوي هو: محمد بن عبد الرحمٰن بن محمد شمس الدين السخاوي مؤرخ حجة وعالم بالحديث والتفسير والأدب. صنف زهاء مائتي كتاب أشهرها: (الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، وشرح ألفية العراقي، والمقاصد الحسنة، والإعلان بالتوبيخ) وغيرها. توفي سنة ٩٠٢هـ. ترجمته في: الأعلام ٦/ ١٩٤.

(٣) قلت: قوله: من المحدثين مستقيم، أما قوله: من الأصولين فسيأتي نقل الزركشي عنهم مذهبهم خلافه. وهو أقعد منه بهذا الفن ومصطلحات أهله.

(٤) فتح المغيث شرح ألفية العراقي ٣/ ٩٣.

(٥) النووي هو: يحيى بن شرف بن مري النووي الشافعي، شيخ الإسلام أبو زكريا، عالم زاهد متفنن في العلوم. من مؤلفاته: (رياض الصالحين، شرح صحيح مسلم، الأذكار، الأربعين في الحديث، والمجموع شرح المهذب، والروضة، ولغات التنبيه، والمنهاج في الفقه). توفي سنة ٦٧٦هـ. ترجمته في: (شذرات الذهب ٥/ ٣٥٤؛ الفتح المبين ٢/ ٨١).

(٦) شرح صحيح مسلم ١/ ٣٥، ٣٦، المقدمة.

(٧) ابن السمعاني هو: منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي الشافعي أبو المظفر ابن الإمام أبي منصور، فقيه أصولي. من أهم مؤلفاته: (القواطع في أصول الفقه، والبرهان في الخلاف وغيرها). توفي سنة ٤٨٩هـ. ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ٥/ ٣٣٥ وما بعدها؛ شذرات الذهب ٣/ ٣٩٣.

يوصف من أطال مجالسة أحد من أهل العلم أنه من أصحابه. ثم قال: هذه طريقة الأصوليين. أما طريقة أصحاب الحديث فيطلقون اسم الصحابة على كل من روى عنه حديثاً أو كلمة ويتوسعون فيه حتى يعدون من رآه رؤية من الصحابة. وهذا لشرف منزلة النبي ﷺ أعطو كل من رآه حكم الصحابة...)[1].

ثم ذكر اشتراط عدد من الأصوليين لكثرة المجالسة والاختصاص به وأنهم لا يعدون الوافد من الصحابة.

وينبني على هذا الفرق أشياء[2]:

منها: اشتراط العدالة لمن لم تطل صحبته ـ ويصح هذا إذا لم يقصد بالصحابي من قوله حجة وهو الظاهر عند تتبع كلام الأصوليين ـ.

ومنها: الحكم على ما رواه بكونه مرسل صحابي أو غيره، خاصة وأن مراسيل الصحابة مقبولة.

ومنها: إذا نقل عن المجتهد منهم رأياً هل يعتبر قول صحابي أم لا؟ وغير ذلك.



---

(١) البحر المحيط للزركشي ٤/ ٣٠١.

(٢) انظر: المصدر السابق ن ص.

١٦

الفرق بين اصطلاحي الأصوليين والمحدثين في (المرسل)

المرسل في اللغة: اسم المفعول من أرسل الشيء إذا أطلقه وأهمله. قال في اللسان: حديث مرسل، إذا كان غير متصل الإسناد وجمعه مراسيل[١].

والمرسل عند المحدثين: مرفوع تابع من التابعين إلى النبي ﷺ بالتصريح[٢].

وهذا لا يدخل فيه مرسل الصحابي لأنه عند المحدثين يذكر مضافاً إليه دائماً.

والخبر الذي أرسله الصحابي عن النبي ﷺ مما يثبت أنه لم يسمعه إلا بواسطة فحكمه الوصل المقتضي للاحتجاج به، وأهل الحديث وإن سموه مرسلاً فلا خلاف بينهم في الاحتجاج به[٣].

أما في اصطلاح الأصوليين والفقهاء فالمرسل: قول من لم يلق النبي ﷺ: (قال رسول الله ﷺ) سواء التابعي أم تابع التابعي فمن بعده[٤].

والفرق بينهما: أن تفسير الأصوليين أعم، من حيث إنه ليس خاصاً بالتابعي فقط، فقد نقل الزركشي رحمه الله عن المازري[٥] أن المرسل هو: رواية التلميذ عن شيخ

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٢٨٤.

(٢) انظر: فتح المغيث ١/ ٣٥؛ الباعث الحثيث ص٤٧؛ الكفاية في علم الرواية ص٢١.

(٣) انظر: فتح المغيث ١/ ١٥٣.

(٤) انظر: العدة لأبي يعلى ٣/ ٩٠٦؛ البحر المحيط ٤/ ٤٠٣؛ الباعث الحثيث ص٤٨؛ فتح المغيث ١/ ١٣٧؛ التلويح ٢/ ٧، ٨؛ التقرير والتحبير ٢/ ٢٨٨؛ فتح الغفار ٢/ ٩٣.

(٥) المازري هو: محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، أبو عبد الله، إمام واسع الباع في العلم، أديب حافظ طبيب فقيه أصولي متكلم. من مصنفاته: (شرح التلقين في الفقه المالكي، وشرح البرهان لأبي المعالي الجويني المسمى إيضاح المحصول من برهان الأصول، والمعلم في شرح صحيح مسلم)، وغيرها.
توفي سنة ٥٣٦هـ. ترجمته في: شجرة النور الزكية ص١٢٧؛ الفتح المبين ٢/ ٢٦، ٢٧.

شيخه، كقول مالك[١] رَحِمَهُ اللَّهُ: قال ابن عمر[٢]؛ لأنه لم يبلّغ وإنما أخذ عن الآخذين عنه، وهذا قد يقع من الراوي بأن يحذف ذكر من روى عنه تصريحاً وتلويحاً، وقد يتعرض لذكره ذكراً لا يفيد فيسمى ذلك أرسالاً أيضاً كقولك: حدثني رجل عن فلان. وكذا لو أضاف إليه العدالة، كقولك: حدثني عدل وهذا يلتحق بالمرسلات[٣].

أما ما رفعه تابع التابعي فإنه يسمى معضلاً عند المحدثين وليس مما يلتحق بالمرسل كما عند الأصوليين[٤]، والفقهاء والأصوليون يحتجون بالمرسل إذا كان من ثقة عدل ويجعلون حكم السند تابعاً لعدالته وثقته بخلاف طريقة المحدثين.



---

(١) مالك هو: مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، أبو عبد الله، إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الأربعة وإليه ينسب المذهب المالكي، ولد بالمدينة سنة ٩٣هـ وبها توفي سنة ١٧٩هـ. من كتبه: (الموطأ، وكتاب في المسائل، ورسالة في الرد على القدرية، وكتاب في النجوم، وتفسير غريب القرآن). ترجمته في: الديباج المذهب ١/ ٨٢؛ وفيات الأعيان ٣/ ٢٨٤؛ الأعلام ٥/ ٢٥٧؛ البداية والنهاية ١٠/ ١٨٠.

(٢) ابن عمر هو: عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، صاحب رسول الله ﷺ، يكنى بأبي عبد الرحمٰن، أسلم مع أبيه قبل بلوغه، شهد الخندق وما بعدها، ولم يشهد بدراً لصغره، واختلف في شهوده أحداً، كان شديد الاتباع لرسول الله ﷺ، وهو أحد الستة المكثرين من رواية الحديث، توفي بمكة سنة ٧٣هـ.
ترجمته في: الإصابة ٤/ ١٠٧؛ أسد الغابة ٢/ ٢٣٧؛ تذكرة الحفاظ ١/ ٣٧.

(٣) انظر: البحر المحيط ٤/ ٤٠٣.

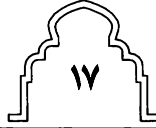
(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٢/ ٥٧٦.

* ما افترق فيه اصطلاح الجمهور من الأصوليين عن اصطلاح الحنفية، والمعتزلة:

الصحة. موجب العام.

عمل الاستثناء. دفع التعارض.

التحسين والتقبيح.



الفرق بين اصطلاح المتكلمين واصطلاح الفقهاء[1] في (الصحة)

الصحة في اللغة: عبارة عن السلامة وعدم الاختلال، وخلاف السقم، وذهاب المرض. والصّح: الصحة، والصحاح بمعنى.

ويقال: صح فلان من علة، واستصح. وأرض مصحة، أي: لا وباء فيها، ولا تكثر فيها العلل والأسقام[2].

والصحة في العبادات والمعاملات مطلقاً في اصطلاح الأصوليين: ترتب الأثر المطلوب من الحكم عليه[3].

---

(١) المراد بالمتكلمين من الأصوليين هم من عدا الحنفية ـ الذين يطلق عليهم الفقهاء ـ سواء كانوا شافعية أو مالكية أو حنابلة أو غيرهم ممن كانت طريقتهم في تقرير قواعد الأصول واحدة، وهي أنهم يميلون في الغالب عند تقرير تلك القواعد إلى الاستدلال النقلي والعقلي ما أمكن، وبغض النظر عن تطابق الفروع الفقهية مع ما قرروه من قواعد الأصول.
أما طريقة الحنفية فإنها في الغالب تعتمد الفروع الفقهية أساساً في تقرير القواعد الأصولية، بحيث لا يرون القاعدة الأصولية إلا بناء على تطابقها مع الفروع الفقهية المنقولة عن الأئمة.
انظر: مقدمة ابن خلدون ص٤٤٥.

(٢) انظر: الصحاح ١/ ٣٨١، لسان العرب ٢/ ٥٠٧.

(٣) انظر: حاشية التفتازاني على شرح العضد ٢/ ٨؛ فواتح الرحموت ١/ ١٢١.

ولكن الفقهاء منهم يجعلون الأثر المطلوب في العبادات هو: دفع وجوب القضاء. أو: كون الفعل يسقط القضاء[١].

وهذا تفسير للصحة بلازمها وهو سقوط القضاء.

ووجه التلازم هو في براءة الذمة وعدم وجوب الإعادة في حق من صحت عبادته ووافق فيها أمر الشارع على الوجه المطلوب من حيث الواقع.

أما عند المتكلمين فالأثر عندهم هو: موافقة أمر الشارع[٢] أي: أن يكون الفعل مستجمعاً لما يتوقف عليه من الشروط وغيرها في ظن المكلف.

والفرق بين الاصطلاحين هو: أن اصطلاح المتكلمين أعم من اصطلاح الفقهاء.

ووجه ذلك؛ هو أن اصطلاح الفقهاء فيه زيادة قيد، إذ حاصله: أنه موافقة الأمر على وجه يندفع به القضاء. وقد قال صاحب فواتح الرحموت: (موافقة الأمر وسقوط القضاء متلازمان عند التحقيق)[٣]، ووجه التلازم عندهم يظهر في كون صلاة من صلى ظاناً أنه متطهر وهو محدث فاسدة في نفس الأمر وفي الواقع ولم يوجد منه موافقة لأمر الشارع، بل ذمته ما زالت مشغولة ولكنه لا يأثم بل يؤجر لقصده الامتثال، وقد تجاوز الله عنه ووعد أن يثيب على النية. وحينئذ لم يسقط القضاء عنه.

أما اصطلاح المتكلمين فليس فيه قيد اندفاع القضاء. ولذلك كان بينهما عموم وخصوص مطلق، فكل صحيح عند الفقهاء صحيح عند المتكلمين دون العكس. والسبب في هذا هو أن المتكلمين نظروا إلى ظن المكلف، أما الفقهاء فنظروا إلى ما في نفس الأمر. ويتضح الفرق جلياً في المثال السابق وهو أن من صلى ظاناً أنه متطهر ـ وهو ليس كذلك بالفعل ـ فإن صلاته صحيحة على قول المتكلمين؛ لأنه وافق أمر الشارع بصلاة مستجمعة لشروطها في ظنه، وهذا ما كلف به.

أما على قول الفقهاء فغير صحيحة لعدم اندفاع القضاء بها فهي باطلة، ولا

---

(١) انظر: حاشية التفتازاني على شرح العضد ٢/٨.

(٢) انظر: المرجع نفسه.

(٣) فواتح الرحموت ١/١٢١، وانظر: تيسير التحرير ٢/٢٣٥.

زالت الصلاة في ذمته[١].

ولكن المكلف عند كلا الفريقين موافق لأمر الله، ومثاب لقصده إلى الامتثال ولا يجب عليه القضاء ما دام لم يطلع على فقدان الطهارة. ويجب عليه القضاء إذا اطلع، ومعنى ذلك: أن كلا الفريقين متفقان في جميع الأحكام، والخلاف هو في تسمية الصحة في العبادة[٢].



(١) انظر: نهاية السول ١/ ٩٧؛ تيسير التحرير ٢/ ٢٣٥.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٧٦، ٧٧.

١٨

الفروق بين (موجب العام) عند الفقهاء وعند الجمهور

العام في اللغة: اسم الفاعل من عمهم الأمر يعمهم عموماً إذا شملهم، فالعام هو الشامل. يقال: عمهم بالعطية إذا شملهم بها، ومطر عام إذا شمل جميع الأمكنة(١).

والعام في اصطلاح أكثر الأصوليين: ما يستغرق الصالح له بلا حصر دفعة بحسب وضع واحد(٢).

ودلالة العام على أصل المعنى قطعي(٣)، أي: إن دلالة العام على الواحد فيما هو غير جمع كرهط وقوم، والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع مثل المسلمون. وكذلك إذا قام دليل على انتفاء التخصيص، كالعقل في ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾(٤) [العنكبوت: ٦٢] فإن العقل قاض بالضرورة أنه لا يخصص من علمه لكل شيء شيئاً. فدلالة العام في هذه الأشياء دلالة قطعية تفيد اعتقاداً جازماً موافقاً للواقع بأن دخول المذكورات تحت اللفظ لا يتطرق إليه احتمال، فلا يحتمل أن يخرج منه شيء

(١) انظر: الصحاح ٥/١٩٩٩؛ المصباح المنير ص٤٣٠؛ القاموس المحيط ٤/١٥٢؛ لسان العرب ١٢/٤٢٣.

(٢) انظر: المحصول ١/٢/٥١٣؛ جمع الجوامع بشرح المحلي ١/٥٠٥؛ إرشاد الفحول ص١١٣.

(٣) القطعي قد يطلق ويراد به: ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ولا يجوزه العقل ولو مرجوحاً ضعيفاً. وقد يراد به: ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل وإن احتمل احتمالاً ما.
ويتفق كلا المعنيين في أنه لا يخطر بالبال الخلاف أصلاً ولا يحتمله عند أهل اللسان، ويفترقان في أنه لو تصور الخلاف لما جوزه العقل في الأول أصلاً وجوزه في الثاني تجويزاً عقلياً. والمراد هنا المعنى الثاني.
انظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ١/٢٦٥.

(٤) انظر: تفسير القرطبي ١٣/٣٦١.

بالتخصيص، وهذا أمر متفق عليه بين الأصوليين[١].

والفرق هو في دلالة العام على كل فرد بخصوصه. فعند جمهور الأصوليين ـ المالكية والشافعية والحنابلة وبعض الحنفية ـ دلالة العام ظنية، وذلك لاحتماله التخصيص[٢].

أما عند الحنفية فدلالته على كل فرد بخصوصه قطعية، وذلك للزوم معنى اللفظ له قطعاً ما لم يظهر خلافه كالتخصيص في العام عندهم، والتجوز والنسخ في الخاص[٣].

ويترتب على هذا الفرق: وجوب اعتقاد عموم العام ابتداءاً قبل البحث عن المخصص، وتحريم مخالفته عند الحنفية؛ لأنه قطعي ولا وجه لتركه إلا بناسخ يساويه في القوة.

وأيضاً يترتب عليه أنه يمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياس عند الحنفية لأنها دون العام من حيث القطع.

أما عند الجمهور من الأصوليين فلا يجب اعتقاد العموم فيه ابتداءاً، إذ يحتمل التخصيص، ويجوز تخصيصه بخبر الواحد، وبالقياس وأن الخاص لا يصير منسوخاً بالعام كما هو عند الحنفية[٤].



(١) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية العطار ١/ ٥١٤، ٥١٥.
(٢) انظر: المصدر السابق ن ص.
(٣) انظر: المصدر السابق ن ص، كشف الأسرار للبخاري ١/ ٣٠٤.
(٤) انظر: المصدر السابق ن ص، البحر المحيط ٣/ ٢٩.

١٩

الفرق بين رأي جمهور الأصوليين ورأي الفقهاء في عمل الاستثناء

الاستثناء في اللغة: استفعال من ثنى الشيء ثنياً إذا عطفه وردّ بعضه على بعض، والثِّنِي واحد أثناء الشيء أي: تضاعيفه ومعاطفه. تقول: أنفذت كذا ثِني كتابي أي: في طيه. وتقول: ثنيت الشيء إذا ضاعفته وعلى هذا تكون المضاعفة في الاستثناء حيث إن المستثنى منه مضاعف بالمستثنى، فإنه دخل في الخبر الأول والثاني فتكرر وتضاعف.

وجاء بمعنى الصرف، تقول: ثنيته عن مراده إذا صرفته عنه، وعلى هذا فالاستثناء صرف العامل عن تناول المستثنى[(١)].

إطلاق الاستثناء في عبارات الأصوليين:

قال العلامة التفتازاني[(٢)] رَحِمَهُ اللَّهُ: (ينبغي أن يعلم أنا إذا قلنا: (جاء القوم إلا زيداً) فالاستثناء يطلق على: إخراج زيد، وعلى زيد المخرج، وعلى لفظ زيد المذكور بعد إلا، وعلى مجموع لفظ إلا زيداً. وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسيره، فيجب أن يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الأربعة)[(٣)].

والاستثناء في اصطلاح أغلب الأصوليين هو: الإخراج من متعدد بإلا، أو

---

(١) انظر: الصحاح ٦/ ٢٢٩٤، ٢٢٩٥؛ المصباح المنير ص٨٥؛ القاموس المحيط ٤/ ٣٠٣؛ لسان العرب ١٤/ ١١٥ ـ ١١٧.

(٢) التفتازاني هو: مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الملقب بسعد الدين، العلامة الشافعي الأصولي المفسر المتكلم المحدث البلاغي الأديب. من أهم مصنفاته: (التلويح على كشف حقائق التنقيح، وحاشية على شرح العضد على مختصر المنتهى في الأصول، وتهذيب المنطق والكلام، والمطول في البلاغة)، وغيرها. توفي سنة ٧٩١هـ.
ترجمته في: بغية الوعاة ٤/ ٣٥؛ الفتح المبين ٢/ ٢٠٦.

(٣) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ٤/ ١٣٣.

إحدى أخواتها[١].

وقيل: المنع من دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بإلا وأخواتها[٢].

والتعريف الذي يتحاشى جل اعتراضاتهم في نظري هو: إخراج ما دخل على الكلام من مدلول ما اتصل به بلفظ غير مستقل.

والفرق المسوق له هذا المطلب هو في كيفية عمل الاستثناء: فالحنفية يرون أن الاستثناء يعمل بطريق بيان التغيير[٣]: وذلك بمنع التكلم بقدر المستثنى فيجعل تكلماً بالباقي بعده أي: بعد الثنيا.

ومعنى ذلك: أن الاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه، أي: كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى أصلاً، فيجعل تكلماً بالباقي بعد الاستثناء، فإذا قال: (له علي ألف درهم إلا مائة) فكأنه قال: (له علي تسعمائة درهم). فقدر المائة كأنه لم يتكلم به ولم يحكم عليه ولهذا أبطلوا الاستثناء من غير الجنس[٤] ـ على ما يأتي بيانه بعد قليل إن شاء الله ـ.

وعند الجمهور من الأصوليين منع الحكم في المستثنى من قبيل المعارضة[٥]، أي: أن المستثنى قد حكم عليه أولاً في الكلام السابق، ثم أخرج بعد ذلك بطريق المعارضة، فكان تقدير قوله: (لفلان علي ألف درهم إلا مائة) هو: (لفلان علي ألف درهم إلا مائة فإنها ليست علي). فإن صدر الكلام يوجبها، والاستثناء ينفيها،

---

(١) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي ٢/ ٤١؛ كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٢١؛ التلويح ٢/ ٢٠؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٨٢.

(٢) انظر: التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ٢٠؛ فتح الغفار ٢/ ١٢٢.

(٣) المراد ببيان التغيير هو تغيير موجب الكلام وذلك كالشرط والاستثناء والتخصيص. وبيان كون الاستثناء عند الحنفية من بيان التغيير هو أن التغيير بالنظر إلى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء، وأما البيان فبالنظر إلى أنه إظهار أن المتكلم أراد البعض.
التعريفات ص٤٧؛ التلويح ٢/ ٢٠.

(٤) انظر: كشف الأسرار شرح المنار ٢/ ١٢١؛ فتح الغفار ٢/ ١٢٣؛ تيسير التحرير ١/ ٢٨٩، وما بعدها؛ البحر المحيط ٣/ ٢٩٨.

(٥) المراد بالمعارضة: أن يُثبت حكماً مخالفاً لحكم صدر الكلام. التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ٢١.

فتعارض صدر الكلام والاستثناء فتساقطا في ذلك القدر وبقي تسعمائة[١].

وترتب على هذا الفرق فروع:

منها: مباينة الاستثناء للتخصيص عند الحنفية خلافاً للجمهور، فإن بينهما عندهم عموماً وخصوصاً، وسيأتي بحث ذلك في فرق مستقل ـ إن شاء الله ـ[٢].

ومنها ما لو استثنى خلاف جنس المستثنى منه كقوله: (له علي ألف درهم إلا ثوباً)، فعند الحنفية لا يصح الاستثناء؛ لأنه لا يصح بياناً، والاستثناء عندهم بيان تغيير. فيلزمه كل الألف.

وأما عند الشافعية فينقص من الألف قدر قيمة الثوب لأن عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو بحسب الإمكان، والإمكان ههنا في نفي مقدار قيمة الثوب[٣].

ومما ترتب على هذا الفرق أيضاً كون الاستثناء من النفي إثباتاً ومن الإثبات نفياً كما هو رأي الشافعية، أو لا، كما هو رأي الحنفية.

فعند الشافعية يكون معنى (إلا ثلاثة) في قول القائل: (له علي عشرة إلا ثلاثة) أنها ليست علي، وعند الحنفية ليس كذلك، بل يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة، وهي في حكم المسكوت عنه لا إثبات ولا نفي[٤].

ورأي المحققين من الأصوليين هو أن المراد بالعشرة في مثل قولك: (لزيد علي عشرة إلا ثلاثة) العشرة باعتبار الأفراد ـ أي: آحادها ـ ثم أخرجت ثلاثة بقولك: (إلا ثلاثة) ثم أسند إلى الباقي وهو سبعة تقديراً. وإن كان الإسناد قبل إخراج الثلاثة ذكراً، وبهذا يتحقق الإخراج.

ورأي الأكثرية أن المراد بالعشرة هو سبعة و(إلا ثلاثة) قرينة لذلك بينت إرادة الجزء باسم الكل مجازاً[٥]

---

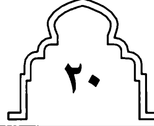
(١) انظر: المرجع السابق، وتخريج الفروع على الأصول ص١٥٢.

(٢) انظر: الفروق رقم (٢٠٨ ص٥٦٢).

(٣) انظر: تخريج الفروع على الأصول ص١٥٤، وما بعدها؛ كشف الأسرار شرح المنار ٢/ ١٢٤؛ نور الأنوار ٢/ ١٢٢.

(٤) انظر: التلويح على التوضيح ٢/ ٢١.

(٥) انظر: شرح المحلي على الجمع ٢/ ٤٥، ٤٦؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٨٩، وما بعدها؛ مذكرة أبرز القواعد الأصولية المؤثرة في اختلاف الفقهاء ص٦٨ وما بعدها.



الفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء في دفع التعارض بين الأدلة

التعارض في اللغة: تفاعل من عارض الشيء الشيء إذا مانعه وجانبه وعدل عنه، واعترض الشيء الشيء صار عارضاً كالخشبة المعترضة في النهر، يقال: اعترض الشيء دون الشيء، أي: حال دونه، وعارض الشيء بالشيء معارضة: قابله[١].

وفي الاصطلاح: التقابل بين الدليلين على وجه يمنع كل منهما مقتضى الآخر أو بعض مقتضاه[٢].

وتفترق طريقة الجمهور من الأصوليين عن طريقة الحنفية في دفع التعارض بين الأدلة وذلك كما يلي:

إذا كان التعارض بين منقولين فإن الجمهور يرتبون عمل المجتهد كما يلي:

النظر في الجمع والتوفيق بين المتعارضين بوجه مقبول؛ لأن إعمال الدليلين خير وأولى من إهمال أحدهما.

إن لم يمكن الجمع؛ نظر في الترجيح بين الدليلين بأحد المرجحات فيعمل بالراجح ويترك المرجوح.

فإن لم يمكن الترجيح نظر في النسخ بأن يكون المتقدم منسوخاً بالمتأخر فيعمل بالمتأخر.

فإن لم يمكن النسخ تساقطا على وجه المعارضة فيترك العمل بهما معاً ويطلب

---

(١) انظر: الصحاح ٣/ ١٠٨٤؛ لسان العرب ٧/ ١٦٧، ١٦٨.

(٢) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي ٢/ ٤٠٠؛ الإبهاج ٢/ ٢٧٣؛ نهاية السول ٣/ ٣٥؛ نشر البنود ٢/ ٢٠.

الحكم من غيرهما[١].

أما إن كان التعارض بين قياسين فيرجح بينهما بمرجحات القياس كترجيح العلة المنصوصة على المستنبطة بطريق المناسبة مثلاً، فإن لم يكن ثم مرجع فللمجتهد أن يتخير لأنه لا معنى لإهدارهما معاً لئلا تخلو الحادثة من حكم فهو كاتباع المصلحة وله العدول عن اختياره[٢].

أما الحنفية فقالوا في تعارض المنقولين:

النظر أولاً في النسخ إذا علم المتقدم منهما فهو منسوخ بالمتأخر ويكون العمل بالمتأخر.

فإن لم يعلم التاريخ نظر في الترجيح فيقدم بطريق من طرق الترجيح المعروفة في النقليات.

فإذا تعذر الترجيح نظر في الجمع والتوفيق بطرق الجمع المعروفة. فإن لم يمكن الجمع تساقطا ونظر في دليل غيرهما[٣].

أما في القياسين فإذا لم يمكن الترجيح بينهما بأحد مرجحات القياس فإن على المجتهد أن يتحرى فأي القياسين شهد له قلبه واطمأنت له نفسه وجب عليه العمل به، ولا يجوز له العدول عنه إلا بحجة أقوى[٤].

والفرق بين المذهبين من حيث ترجيح القياس يكمن في النتيجة، فالحنفية يلزمون بالتحري قبل تعيين أحد القياسين ثم يحرم العدول عنه إلا بحجة أقوى، أما الشافعية فقالوا: له العدول[٥].



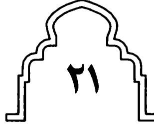
(١) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي ٢/ ٤٠٠؛ إرشاد الفحول ص٢٧٣؛ مذكرة الشنقيطي على الروضة ص٢٢٤؛ أصول الفقه للزحيلي ٢/ ١١٨٢، وما بعدها.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٣٩٣.

(٣) انظر: التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ١٠٣، وما بعدها؛ التقرير والتحبير ٣/ ٣؛ تيسير التحرير ٣/ ١٣٧؛ فواتح الرحموت ٢/ ١٨٩.

(٤) انظر: أصول الفقه للزحيلي ٢/ ١١٨٠.

(٥) انظر: المصدر السابق ٢/ ١١٨١.



الفرق بين مقصود جمهور الأصوليين ومقصود المعتزلة في (التحسين والتقبيح)

التحسين في اللغة: مصدر حسّنت الشيء تحسيناً إذا زينته، واستحسن الشيء ويستحسنه إذا عده حسناً، والحسن نقيض القبح(١).

والتقبيح في اللغة: مصدر قبّح عليه فعله تقبيحاً واستقبحه إذا رآه قبيحاً، فالاستقباح نقيض الاستحسان والقبح نقيض الحسن، وقبحه الله أي: نحاه عن الخير(٢).

ومسألة التحسين والتقبيح مشتركة بين ثلاثة علوم، فهي كلامية من جهة البحث في أفعال الباريء تعالى هل توصف بالحسن، وهل تدخل القبائح تحت إرادته، وهل تكون بخلقه ومشيئته؟ وأصولية من جهة أنها تبحث عن الحكم الثابت بالأمر يكون حسناً، وما يتعلق به النهي يكون قبيحاً، وفقهية من حيث إن جميع محمولات المسائل الفقهية ترجع إليهما، ويثبتان بالأمر والنهي(٣).

وحقيقة القبح والحسن في الاصطلاح تؤول إلى تعلق الخطاب بالشيء على صفة. كما قال الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وقد نقل أن بحث التحسين والتقبيح يرجع إلى ما يحسن ويقبح في التكليف(٤).

ومن هنا يفهم المراد بالتحسين والتقبيح في مباحث الأصوليين، وما أريد التفريق فيه هو أنه جرى على ألسنة بعض أتباع السنة من الأصوليين القول بالتحسين والتقبيح، إذ قالوا لا بد للمأمور من صفة الحسن، وقالوا: الحسن يطلق على ثلاثة معان:

---

(١) انظر: الصحاح ٥/ ٢٠٩٩؛ لسان العرب ١٣/ ١١٤ وما بعدها.

(٢) انظر: الصحاح ١/ ٣٩٣، ٣٩٤؛ لسان العرب ٢/ ٥٥٢.

(٣) انظر: فتح الغفار ١/ ٥٥؛ الكليات ص٤٠٢.

(٤) انظر: البحر المحيط ١/ ١٤٦، ١٦٨.

الأول: كون الشيء ملائماً للغرض أو منافراً له، كالحلو والمر.

الثاني: كونه صفة كمال وصفة نقصان، كالعلم والجهل.

الثالث: كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، وكونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً، كالطاعة والمعصية(١).

والتحسين والتقبيح في أصل الاصطلاح إطلاق اعتزالي، تفوه به المعتزلة وجعلوه أصلاً من أصولهم، فجاراهم فيه بعض العلماء، ولكن هناك فرقاً بين إثبات السلف له ومرادهم به وإثبات المعتزلة ومرادهم.

فالمعتزلة يطلقون التحسين والتقبيح على معنى أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها وأنهما ذاتيان. وأن الثواب والعقاب ملازمان لهما. فحكموا بثبوت الثواب والعقاب قبل ورود الشرع لثبوت الحسن والقبح قبل الشرع، فإن جاء الشرع بعد ذلك كان مؤكداً لحكم العقل، ولذلك يوجبون بالعقل خلود الكافر وصاحب الكبيرة في النار، وغير ذلك مما هو من باب العدل وفروع التحسين والتقبيح العقليين(٢).

أما ما جرى على ألسنة أهل السنة من ذلك فالمراد به أن حسن الأشياء وقبحها ثابت بالعقل، أما الثواب والعقاب فمتوقفان على الشرع فيسمى الشيء قبل الشرع حسناً وقبيحاً، ولكن لا يترتب على ذلك ثواب ولا عقاب إلا بعد ورود الشرع به.

وقال ابن نجيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن: التحسين والتقبيح بالمعنيين الأولين عقليان يستقل العقل بدركهما، وأما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه:

فعند الأشاعرة لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فلا يثبتان إلا بالأمر والنهي، وعند بعض الحنفية والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل، ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا ـ أي: الحنفية ـ الحاكم هو الله والعقل آلة للعلم بهما أي: أنهما لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبي.

والفرق بين طريق الأشاعرة والحنفية أن عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب

---

(١) انظر: فتح الغفار ١/ ٥٣، ٥٤.

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٣١٥، وما بعدها؛ الرد على المنطقيين ص٤٢٠؛ المواقف ص٣٢٣؛ شرح تنقيح الفصول ص٨٩؛ البحر المحيط ١/ ١٤٦، ١٦٩.

ونبي وعند الحنفية يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما، أما بلا كسب كحسن تصديق النبي ﷺ وقبح الكذب الضار، وإما مع كسب كالمستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات.

وقد لا يعرفان إلا بالكتاب والنبي كأكثر أحكام الشرع فهما من مدلولات الأمر والنهي عند أكثر الحنفية.

فعلى هذا لا يثبت حسن المأمور إلا بعد الجواز الشرعي عند الحنفية[١].

ولا يكاد الأصوليون ينفكون عن استعمال التحسين والتقبيح ولكن مرادهم به خلاف مراد المعتزلة. وأكثر الطوائف على إثبات الحسن والقبح العقليين لكن لا يثبتونه كما يثبته نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم، بل القائلون بهما من أهل السنة من السلف والخلف يثبتون القدر والصفات ونحوها مما يخالف فيه المعتزلة أهل السنة.

هذا ما ذكره ابن تيمية[٢] رحمه الله.

وذكر جمعاً من علماء الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية وأهل الحديث ممن يثبت الحسن والقبح[٣].

وهذا الرأي هو المنصور من المحققين من متأخري الأصوليين والكلاميين لقوته من حيث النظر وآيات القرآن المجيد وسلامته من التناقض[٤].



(١) فتح الغفار ١/ ٥٤، وانظر: أصول السرخسي ١/ ١٧؛ الكليات ص٤٠٢.

(٢) ابن تيمية هو: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي، تقي الدين أبو العباس شيخ الإسلام، عالم متبحر متفنن، من أهم تصانيفه: الفتاوى الكبرى، زيادات في المسودة، الإيمان، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، منهاج السنة النبوية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، وغيرها. توفي سنة ٧٢٨هـ. ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ٢/ ٣٨٧؛ طبقات المفسرين للداودي ١/ ٤٥.

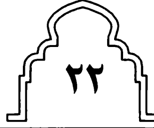
(٣) انظر: الرد على المنطقيين ص٤٢٠.

(٤) انظر: البحر المحيط ١/ ١٤٦.

المبحث الثاني

الفروق في مبادئ المعلومات

وفيه ثلاثون فرقاً



الفرق بين الدليل والدلالة

الدلالة في اللغة: المصدر من دل يدل، ومعناه الإرشاد والتبيين ـ على ما سبق بيانه في الدليل ـ[١].

وفي الاصطلاح: فهم أمر من أمر، فالأول هو المدلول والثاني هو الدال، وذلك كفهم المسميات من فهم المراد بأسمائها.

أو: كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، فهم فعلاً أو لم يفهم[٢]، كفهم دلالة عدم شق ثوب يوسف عليه السلام على أنه لم يأكله ذئب، هذا فهمه يعقوب عليه السلام بالفعل، وأما إخوة يوسف فلم يفهموه.

والفرق بين الدليل والدلالة واضح ولا إشكال فيه فالدليل: اسم الفاعل، والدلالة هو، المصدر. ولكن عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين قالوا: إن الدليل هو الدلالة: وهو ما يتوصل به إلى معرفة ما لا يدرك بالحس والضرورة.

قال الزركشي رحمه الله: وعلى هذا فتسمية الدال على الطريق دليلاً مجاز[٣].

وهذا الخلط بين الدليل والدلالة أنشأ معضلة واستدعى بيان الفرق بين كل منهما.

فإن الدلالة تستعمل على أربعة أوجه:

أحدها: ما يمكن أن يستدل به، قصد فاعله ذلك أو لم يقصد.

الثاني: العبارة عن الدلالة ـ أي: اللفظ ـ يقال للمسؤول: أعد دلالتك.

الثالث: الشبهة؛ يقال: دلالة المخالف كذا ـ أي: شبهته ـ.

---

(١) انظر: الفرق رقم (١١ ص٦٥).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٣؛ شرح الكوكب المنير ١/ ١٢٥؛ التعريفات ص١٠٤؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/ ١١.

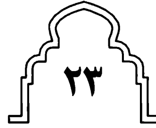
(٣) انظر: البحر المحيط ١/ ٣٦.

الرابع: الأمارات؛ يقول الفقهاء: الدلالة من القياس كذا. أما الدليل فهو فاعل الدلالة ولهذا يقال لمن يتقدم القوم في الطريق: دليل، إذا كان يفعل من التقدم ما يستدلون به. والدليل أيضاً فاعل الدلالة، مشتق من فعله.

ويستعمل الدليل في العبارة والأمارة ولا يستعمل في الشبهة. وقد تسمى الدلالة دليلاً مجازاً من باب تسمية الفاعل باسم المصدر كقولهم: رجلٌ صومٌ[1].



(١) انظر: الفروق في اللغة للعسكري ص٥٩، ٦٠؛ العدة لأبي يعلى ١/ ١٣٢، ١٣٣؛ البحر المحيط ١/ ٣٦؛ الكليات ص٥٣٩.



الفرق بين (الدليل) و(الشبهة)

الشبهة في اللغة: الالتباس، وأمور مشتبهة ومشبّهة أي: مشكلة يشبه بعضها بعضاً. وشبَّه عليه: خلط عليه الأمر حتى اشتبه بغيره، وشبّه الشيء إذا أشكل، والمشتبهات من الأمور: المشكلات؛ تقول: شبهتَ علي يا فلان، إذا خلط عليك، واشتبه الأمر إذا اختلط.

ونقل في اللسان معنى كون الفتنة تشبِّه مقبلة وتبيِّن مدبرة أن معناه: أن الفتنة إذا أقبلت شبهت على القوم وأرتهم أنهم على حق حتى يدخلوا فيها ويركبوا منها ما لا يحل؛ فإذا أدبرت وانقضت بان أمرها فعَلم من دخل فيها أنه كان على خطأ[١].

والفرق بين الدليل والشبهة نقله أبو هلال العسكري[٢] عن بعض المتكلمين؛ وهو أن النظر في الدليل يوجب العلم، والشبهة يعتقد عندها أنها دليل فيختار الجهل؛ لا لمكان الشبهة ولا للنظر فيها.

قال: والاعتقاد هو الشبهة في الحقيقة، لا المنظور فيه[٣].

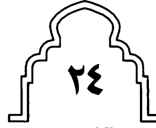


(١) انظر: لسان العرب ١٣/٥٠٣ ـ ٥٠٥.

(٢) العسكري، هو الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، أبو هلال، نسبته إلى عسكر مكرم بين البصرة وفارس، شاعر وعالم بالأدب، من مؤلفاته: (جمهرة الأمثال، وشرح الحماسة، والصناعتين: النظم والنثر، والأوائل، وغيرها) توفي بعد ٤٠٠هـ.

ترجمته في: بغية الوعاة ١/٥٠٦؛ طبقات المفسرين للسيوطي ص١٠.

(٣) انظر: الفروق في اللغة ص٦٠.



الفرق بين الدليل والحجة

الحجة لغة: واحدة الحجج والحجاج، والحجة: البرهان، وقيل الحجة: ما دوفع به الخصم، وقيل الحجة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة.

ومن أمثال العرب (لجّ فحجّ) أي: لجّ فغلب من لاجّه بحججه.

يقال: حاججته أحاجه حجاجاً حتى حججته: أي: غلبته بالحجج التي أدليت بها. واحتج بالشيء اتخذه حجة.

ونقل في اللسان أنها إنما سميت حجة لأنها تُحج، أي: تُقصد لأن القصد لها وإليها، وكذلك محجة الطريق هي المقصد والمسلك. وقال: والحجة الدليل والبرهان[1].

ونفى أبو يعلى[2] رحمه الله أن يكون هناك فرق بين الدليل والحجة والبرهان، فقال: (وأما الحجة والبراهين فذلك اسم للدليل ولا فرق بين الدليل من الحجة والبرهان.

ثم قال: وقيل ذلك اسم لما دل على صحة الدعوى، ولهذا سميت بيّنة المدعي حجته وبرهانه، وليس كل دليل حجة)[3].

وقال أبو البقاء: الحجة: البرهان: وعند النظار أعم منه، لاختصاصه عندهم بيقين المقدمات، وما ثبت به الدعوى من حيث إفادته للبيان يسمى بينة، ومن حيث

---

(١) انظر: الصحاح ١/ ٣٠٤؛ لسان العرب ٢/ ٢٢٨.

(٢) أبو يعلى هو: محمد بن الحسين بن محمد القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي، عالم وإمام في الأصول والفروع وعلوم القرآن والحديث والجدل. من أهم تصانيفه: (العدة، ومختصر العدة، والكفاية في أصول الفقه مختصرة، وأحكام القرآن، والأحكام السلطانية، وشرح الخرقي) وغيرها. توفي سنة ٤٥٨هـ. ترجمته في: المنهج الأحمد ٢/ ١٠٥ ـ ١١٨؛ الفتح المبين ١/ ٢٤٥.

(٣) العدة ١/ ١٣٣.

الغلبة به على الخصم حجة[١].

وقد نقل الزركشي رحمه الله التفريق بينهما عن الروياني[٢] رحمه الله بأن الفرق بينهما وجهان:

أحدهما: أن الدليل ما دلك على مطلوبك، والحجة ما منع من زللك.

والثاني: الدليل ما دل على صوابك والحجة ما دفع عنك قول مخالفك[٣].

وفرق العلامة القرافي رحمه الله بين قاعدة الأدلة وقاعدة الحجاج بعد أن عدد أدلة الشرع وقسمها إلى: أدلة مشروعية؛ أوصلها إلى عشرين، الكتاب والسنة والقياس والإجماع والبراءة. . .

وأدلة وقوع: قال: إنها غير منحصرة منها الأسباب والشروط والموانع. . .

قال: أما الأدلة فقد تقدمت وتقدم انقسامها إلى أدلة المشروعية وأدلة الوقوع.

وأما الحجاج فهي ما يقضي به الحكام ولذلك قال عليه السلام: **(فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه...)**[٤].

فالحجاج تتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع وهي البينة والإقرار، والشاهد والنكول، واليمين والنكول. . .

فالحجاج أقل من الأدلة الدالة على المشروعية، وأدلة المشروعية أقل من أدلة الوقوع كما تقدم.

وقال: إن هذه الأنواع الثلاثة موزعة في الشريعة على ثلاث طوائف؛ فالأدلة يعتمد عليها المجتهدون، والحجاج يعتمد عليها الحكام، والأسباب يعتمد عليها المكلفون، كالزوال ورؤية الهلال ونحوهما)[٥]، ولابن القيم في بدائع الفوائد ٤/ ١٣ بحث نفيس في هذا الفرق.

---

(١) الكليات ص٤٠٦.

(٢) الروياني هو: عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد بن أحمد أبو المحاسن الروياني، فقيه شافعي شهير، من أهم مصنفاته: (البحر، الكافي، المبتدي والقولين والوجهين وكلها في الفقه الشافعي). قتله الباطنية سنة ٥٠٢هـ، وقيل: سنة ٥٠١هـ. ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ٧/ ١٩٣؛ شذرات الذهب ٤/ ٤.

(٣) انظر: البحر المحيط ١٠/ ٣٥.

(٤) متفق عليه، البخاري كتاب المظالم؛ الفتح ٥/ ١٠٧، حديث (٢٤٥٨) مسلم كتاب الأقضية ٣/ ١٣٣٧ حديث (٤).

(٥) الفروق ١/ ١٢٩.

وبالرغم من نفي الفرق عند بعض العلماء إلا أنه يترتب على التفريق بين الحجة والدليل من أصول الفقه تحديد حقيقة التقليد، فإن أبا بكر بن العربي[(١)] رَحِمَهُ اللَّهُ قد عقد فصلاً في كتاب المحصول في علم الأصول لبيان حقيقة التقليد، وأورد فيه للعلماء قولين فقال: (قال قوم: هو قبول القول من غير حجة. وقال آخرون: هو قبول القول من غير دليل)[(٢)].

فعلى القول بعدم الفرق بين الحجة والدليل يصبح هذان القولان قولاً واحداً. أما على التفريق بين الحجة والدليل فيكون معنى القول الأول هو قبول القول من غير حجة ملزمة تدل على وجوب الأخذ بقول المقلّد والرجوع إليه، وذلك كالأخذ بقول العامي أو أحد المجتهدين بقول مثيله، ويكون معنى القول الثاني وهو: قبول القول من غير دليل؛ أي: من غير معرفة المقلد للدليل التفصيلي الذي استنبط منه حكم المسألة.

وهذا التعريف يشمل المجتهد إذا لم يجتهد في المسألة ولا عرف الدليل فإنه يكون مقلداً كالعامي في أخذه بقول الغير من غير معرفة دليله.

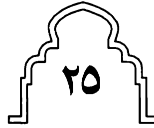
وعلى التعريف الأول يكون الرجوع إلى قول النبي ﷺ وإلى ما أجمع عليه أهل العصر من المجتهدين ورجوع العامي إلى قول المفتي ليس تقليداً وذلك لعدم عروه عن الحجة الملزمة. أما قول النبي ﷺ فلدلالة المعجزة على وجوب تصديقه، وأما الإجماع فللكتاب والسنة، وأما قول المفتي فللإجماع على ذلك[(٣)].



(١) ابن العربي هو: محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي الأندلسي، القاضي أبو بكر، إمام من أئمة المالكية، محدث فقيه أصولي مفسر أديب متكلم، من أشهر كتبه: (أحكام القرآن، والإنصاف في مسائل الخلاف، والمحصول في علم الأصول، وعارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي). توفي سنة ٥٤٣هـ.
ترجمته في: الديباج المذهب ٢/ ٢٥٢؛ شجرة النور الزكية ص١٣٦؛ الفتح المبين ٢/ ٢٨.

(٢) المحصول لابن العربي ص٦٠٩.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢١.



الفرق بين (البرهان) و(الأمارة)

البرهان في اللغة: واحد البراهين، وهو: الحجة الفاصلة البينة. من برهن يبرهن برهنة؛ إذا جاء بحجة قاطعة للدد الخصم ـ أي: جدله ـ وقد برهن عليه: أقام الحجة[١].

والبرهان في الاصطلاح: قول مؤلف من قَضايا مستلزم لنفسه قولاً آخر[٢].

وقال أبو البقاء: البرهان في عرف الأصوليين: ما فصل الحق عن الباطل، وميز الصحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه[٣].

والأمارة في اللغة: العلامة، يقال: أمر أمارةً، إذا صير علماً، وكل علامة تعد فهي أمارة، تقول: هي أمارة ما بيني وبينك، أي: علامة ما بيني وبينك[٤].

والأمارة في الاصطلاح: ما يلزم من العلم به الظن بوجود المدلول، كالغيم بالنسبة إلى المطر فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر.

وقال الرازي رَحِمَهُ اللهُ في تعريف الأمارة: هي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن[٥].

ويشترك البرهان والأمارة في أن كلاً منهما نوع من أنواع الدليل. فالدليل جنس لهما عند أكثر الأصوليين.

قال ابن الحاجب رَحِمَهُ اللهُ[٦]: (لفظ الدليل يطلق على البرهان والأمارة)[٧].

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/٥١، ٣/٣٩٠. (٢) انظر: منتهى الوصول والأمل ص٨.

(٣) الكليات ص٢٤٩. (٤) انظر: لسان العرب ٤/٣١، وما بعدها.

(٥) انظر: التعريفات ص٣٦؛ المحصول ١/١/١٠٦.

(٦) ابن الحاجب هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر، أبو عمر جمال الدين. فقيه مالكي أصولي لغوي، من أهم تصانيفه: (منتهى الوصول والأمل، ومختصره في أصول الفقه، والكافي في النحو، والشافية في الصرف). توفي سنة ٦٤٦هـ.
ترجمته في: الديباج المذهب ٢/٨٦؛ الفتح المبين ٢/٦٥.

(٧) منتهى الوصول والأمل ص٨.

وربما استعمل الأصوليون اسم الدليل بدل البرهان ليفرقوا بينه وبين الأمارة. هذا فضلاً عن أنهم لم يختلفوا في أن الجميع يسمى دليلاً وضعاً.

ففرقوا بينهما بأن الدليل خاص بالمقطوع به من السمعي والعقلي، وأما الذي لا يفيد إلا الظن فيسمونه أمارة[(١)].

قال الآمدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هو اصطلاح الأصوليين.

وقال الزركشي: هو خاص بالمتكلمين، والمصنفون في أصول الفقه يطلقون الدليل على الأعم من ذلك[(٢)].

ونفى بعض الأصوليين أن يكون بين الدليل والأمارة فرق، ووجهوا هذا النفي بأن ذلك اسم لغوي وأهل اللغة لا يفرقون بينهما، وأيضاً: فإنه ـ أي: الظني ـ مرشد إلى المطلوب فوجب أن يكون دليلاً كالموجب للعلم. وأيضاً: فإن اعتقاد موجبهما والعمل بهما واجب فلا فرق بينهما[(٣)].

ولعل هذا النفي الذي تبناه بعض الأصوليين كالشيرازي[(٤)] والباجي[(٥)] وأبي يعلى، وأبي الخطاب[(٦)] وجمهور الفقهاء رحمهم الله كان سببه أن التفريق بين البرهان والأمارة قد اعتمده المعتزلة وقالوا: إن البرهان يفيد القطع ويستعمل في

---

(١) انظر: المعتمد ١/٥؛ البحر المحيط ١/٣٥.

(٢) انظر: المصدر السابق ن ص؛ المواقف ص٣٤، ٣٥؛ الإحكام ١/٩.

(٣) انظر: شرح اللمع ١/١٥٥، ١٥٦؛ الحدود ص٣٨؛ العدة ١/١٣١، ١٣٢ التمهيد لأبي الخطاب ١/٦١؛ المسودة ص٥١٣؛ البحر المحيط ١/٣٥.

(٤) الشيرازي هو: إبراهيم بن علي بن يوسف، جمال الدين الفيروزآبادي الشافعي، أبو إسحاق، فقيه أصولي ذو تصانيف نافعة. من أشهر تصانيفه: (اللمع وشرحه، التبصرة في أصول الفقه، والمهذب، والتنبيه في الفقه). توفي سنة ٤٧٦هـ.
ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ٤/٢١٥؛ شذرات الذهب ٣/٣٤٩.

(٥) الباجي هو: الإمام الحافظ أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي المالكي، من أهل قرطبة، رحل إلى المشرق وأقام فيه نحو ثلاثة عشر عاماً يتدرس الفقه ويكتب الحديث. توفي سنة ٤٧٤هـ. ترجمته في: الصلة ١/٢٩٠؛ الديباج المذهب ١/٣٧٧.

(٦) أبو الخطاب هو: محفوظ بن أحمد بن الحسن، أبو الخطاب الكلوذاني، البغدادي، الحنبلي فقيه، أصولي، أديب، صنف كتباً حسنة في الفقه والأصول وغيرها منها: (التمهيد في أصول الفقه، والتهذيب في الفرائض) توفي سنة ٥١٠هـ.
ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ١/١١٦؛ الفتح المبين ٢/١١.

العقليات وأما الأمارة فتستعمل في العقليات والشرعيات[١].

فقد قال العسكري: (الفرق بين الدلالة ـ أي: الدليل ـ والأمارة أن الدلالة عند شيوخنا ما يؤدي النظر فيه إلى العلم، والأمارة ما يؤدي النظر فيه إلى غلبة الظن، نحو ما يطلب به جهة القبلة، وما يعرف به جزاء الصيد، وقيم المتلفات. . . ولهذا تستعمل الأمارة فيما كان عقلياً وشرعياً)[٢].

ومنشأ التفريق قولهم: إن الأدلة الظنية لا تحمل صفات تقتضي الظن كما تقتضي الأدلة اليقينية العلم، وإنما يحصل الظن اتفاقاً عندها. وقد قال العسكري: (والظن في الحقيقة ليس يجب عن النظر في الأمارة كوجوب العلم عن النظر في[٣] الدلالة، وإنما يختار ذلك عنده. فالأمارة في الحقيقة ما يختار عنده الظن ولهذا جاز اختلاف المجتهدين مع علم كل واحد منهم بالوجه الذي منه خالف صاحبه. . .)[٤].

ولهذا يقولون: إن الظنيات ليس فيها ترتيب وتقديم وتأخير وليس فيها خطأ في نفس الأمر كما يقول المصوبة ـ أي: القائلون إن كل مجتهد مصيب ـ أما البرهان فهو قياس مؤلف من اليقينيات، سواء كانت ابتداءً وهي الضروريات أو بواسطة، وهي النظريات، وأخذوا هذا عن أهل المنطق الذين يطلقون على البرهان: الحجة البرهانية، وخصصوه باليقينيات وألفوا القياس فيها من مقدمات يقينية على هيئة تفيد نتيجة يقينية، يساوي اليقين فيها اليقين في المقدمات[٥].

وعلى مذهب التفريق نبني اختلافهم في تعريف الدليل فقد قال الآمدي رحمه الله: حده ـ أي: الدليل ـ على أصول الفقهاء ـ أي: الذين لا يفرقون بين الدليل والأمارة ـ: الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

وأما حده على العرف الأصولي ـ أي: عرف المفرقين بين الدليل والأمارة ـ: فهو ما يمكن التوصل به إلى العلم بمطلوب خبري[٦].

---

(١) انظر: الفروق في اللغة ص٦٠؛ المعتمد ١/ ٥؛ العدة ١/ ١٣٦.
(٢) الفروق في اللغة ص٦٠.
(٣) في الأصل: (كوجوب النظر عن العلم. .) ولكن العبارة لا تستقيم إلا بما ذكرته.
(٤) الفروق في اللغة ص٦٠.
(٥) انظر: ضوابط المعرفة ٣٠٦؛ منتهى الوصول والأمل ص٩؛ التعريفات ص٤٤.
(٦) انظر: الإحكام ١/ ٩.

وزعم أبو هلال العسكري أن ثمة فرقاً بين الدليل والبرهان غير ما ذكرته من العموم والخصوص من حيث إن البرهان يطلق على ما أفاد القطع والدليل أعم من ذلك. فقال: إن بينهما عموماً وخصوصاً من حيثية أخرى وهي أن البرهان لا يكون إلا قولاً يشهد بصحة الشيء، أما الدليل فقد لا يكون قولاً؛ قال: تقول: العالم دلالة[1] على القديم ـ أي: دليلاً ـ وليس العالم قولاً، وتقول: دلالتي على صحة مذهبي كذا، فتأتي بقول يحتج به على صحة مذهبك. ـ ثم ذكر وجوهاً أخرى للفرق بينهما ـ.

وتفريقه هذا من حيث اللغة، والصحيح أن تخصيص البرهان بالقولي تخصيص غير صحيح، وغير مطرد، بالرغم من أن تعريفه في الاصطلاح أنه: قول مؤلف... فقد جاء في القرآن الكريم إطلاق البرهان على ما هو غير القول من الأدلة. من ذلك قوله تعالى: ﴿فَذَٰنِكَ بُرْهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦٓ﴾[2] [القصص: ٣٢] قالها تعالى عن آيتي موسى عليه السلام، وهي ما تقدم في الآية السابقة قبلها في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ ۚ يَٰمُوسَىٰٓ أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ ۖ إِنَّكَ مِنَ ٱلْءَامِنِينَ ﴿٣١﴾ ٱسْلُكْ يَدَكَ فِى جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ وَٱضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهْبِ ۖ ...﴾ [القصص: ٣٢].

قال القرطبي[3] رحمه الله: البرهانان: اليد والعصا[4]. وكذلك في قوله تعالى عن يوسف: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ۚ﴾[5] [يوسف: ٢٤]. قال القرطبي رحمه الله: هذا البرهان غير مذكور في القرآن ـ ثم ذكر عدة تأويلات ـ الشاهد

---

(١) مقصوده بالدلالة: الدليل. فإن المتكلمين لا يفرقون بين الدليل والدلالة ويطلقون كلاً منهما على الآخر مجازاً.
انظر: الفرق رقم (٢٢ ص٩٢)؛ والبحر المحيط ١/٣٦.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٣/ ٢٨٣.

(٣) القرطبي هو: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي المالكي، أبو عبد الله، من كبار المفسرين، صالح متعبد، من أهل قرطبة واستقراره بمصر. من أشهر كتبه: (الجامع لأحكام القرآن، والتذكار في فضل الأذكار، والتذكرة بأحوال الموتى والآخرة) وغيرها. توفي سنة ٦٧١هـ. ترجمته في: الأعلام ٥/ ٣٢٢؛ شجرة النور الزكية ص١٩٧.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٨٥.

(٥) انظر: المصدر السابق ٩/ ١٦٢.

لنا فيها أن زليخاء قامت إلى صنم مكلل بالدر والياقوت في زاوية البيت فسترته بثوب فقال: ما تصنعين؟ قالت: أستحي من إلهي هذا أن يراني في هذه الصورة، فقال يوسف عليه السلام: أنا أولى أن أستحي من الله.

قال القرطبي رحمه الله: (وهذا أحسن ما قيل فيه وأن فيه إقامة الدليل)[١] فهذا وأمثاله يدل على أن البرهان لا يختص بالقولي.

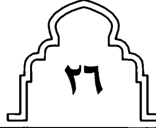
وأما الوجوه الأخرى التي ذكرها في التفريق بين الدليل والبرهان فهي: أن البرهان بيان يشهد بمعنى آخر حق في نفسه وشهادته، مثال ذلك: أن الإخبار بأن الجسم محدث هو بيان بأن له محدثاً، والمعنى الأول حق في نفسه. وأما الدليل فما ينبئ عن معنى من غير أن يشهد بمعنى آخر؛ وقد ينبئ عن معنى يشهد بمعنى آخر. فالدليل أعم.

ونقل أيضاً فرقاً آخر بأن الدليل يكون وضعياً قد يمكن أن يجعل على خلاف ما جعل عليه، نحو دلالة الاسم على المسمى؛ وأما دلالة البرهان فلا يمكن أن توضع دلالة على خلاف ما هي دلالة عليه، نحو دلالة الفعل على الفاعل لا يمكن أن تجعل دلالة على أنه ليس بفاعل[٢].



(١) المصدر السابق ٩/ ١٦٩.

(٢) انظر: الفروق في اللغة ص٦٢، ٦٣.



٢٦

الفرق بين الأمارة والعلامة

تقدم تعريف الأمارة بالعلامة من حيث اللغة: فكان مقتضى هذا التعريف ترادف اللفظين أو اتحاد مسماهما. ولكن فرق بينهما الشريف الجرجاني رحمه الله من حيث الاصطلاح بأن العلامة: ما لا ينفك عن الشيء، كوجود الألف واللام على الاسم، إذ من علامات الاسم التعريف بأل. أما الأمارة فتنفك عن الشيء، كالغيم بالنسبة للمطر فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر[١].

وفرق بينهما العسكري أيضاً من وجه آخر فقال:

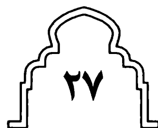
إن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، وذلك أن العلامة أعم؛ وذلك لأن الأمارة: هي العلامة الظاهرة، فقيد الظهور قلل من شيوع الأمارة.

قال: ويدل على ذلك: أصل الكلمة، وهو الظهور، ومنه قيل: أَمِر الشيء إذا كثر، ومع الكثرة ظهور الشأن، وسميت المشورة أمارة لأن الرأي يظهر بها، وائتمر القوم إذا تشاوروا[٢].



(١) انظر: التعريفات ص٣٦.

(٢) انظر: الفروق في اللغة ص٦٣.
وقال في اللسان: أَمِر الشيء أَمَراً وأمرة فهو أمِرٌ: كثر وتم. والاسم: الإمر، وزرع أَمِرٌ: كثير، ورجل أَمِرٌ: مبارك يقبل عليه المال، وامرأة أَمِرَة: مباركة على بعلها، وكله من الكثرة. وقال: الأَمَرَة: الزيادة والنماء والبركة (٤/ ٣١).



الفرق بين (نفي العلم) و(نفي الحكم) من حيث طلب الدليل

اختلف علماء الأصول في مسألة: هل على النافي دليل؟

فألزمه بعضهم الدليل، ولم يلزمه البعض الآخر، وألزمه بعضهم الدليل في العقليات دون الشرعيات[1]، ويشتبه نفي العلم بنفي الحكم بتأثير النفي في كل منهما.

وقد فرق العلماء بين نافي العلم ونافي الحكم في هذه المسألة.

مثال نفي العلم: قول القائل: لا أعلم أن لله حكماً في هذه الحادثة.

ومثال نفي الحكم: قول القائل: ليس على الصبي والمجنون زكاة.

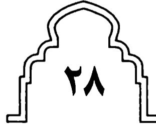
ونقل البخاري اتفاق العلماء على أنه لا يطلب الدليل من نافي العلم؛ لأن من جهل أمراً كان جاهلاً بدليله، فإذا أقر به كان طلب الدليل منه سفهاً. فأما إذا اعتقد وقال: أعلم أن حكم الله تعالى في هذه الحادثة من وجوب فعلٍ أو تركه كذا ـ كما تقدم في المثال ـ وادعى ذلك مذهباً له فهل عليه دليل إذا طالب الخصم في المناظرة بدليل النفي، أو أنه يجوز له أن يعتقد نفي الحكم بقوله: (لا دليل)؟[2].

وهذا ـ أعني نفي الحكم ـ هو الذي قدمت فيه آراء العلماء، وهو المراد من قولهم: ليس على النافي دليل.



(١) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/ ٣٠٤؛ كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٨٦.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٨٦.



الفرق بين (عدم الدلالة) و(الدلالة على العدم) ونحوه

يظهر الفرق بين (عدم الدلالة) و(الدلالة على العدم) في وجود المتعلّق وعدم وجوده. وذلك أن عدم الدلالة هو أن يكون الأمر ليس فيه ما يتعلق به. أما الدلالة على العدم فإن الأمر يكون فيه متعلق ولكنه ناف وسالب.

ويتضح ذلك جلياً بالمثال: وذلك أن سورة الإخلاص فيها عدم الدلالة على وجوب الزكاة، وليس فيها دلالة على عدم وجوب الزكاة[1]. وبهذا يظهر أن بين (عدم الدلالة) و(الدلالة على العدم) تضاداً تاماً، فمتى وجدت الدلالة على العدم ارتفع عدم الدلالة، ومتى ثبت عدم الدلالة فمعنى ذلك أن الدلالة على العدم منتفية وغير موجودة.

ورب قائل يقول: إن الفرق جلي واضح لا حاجة إلى بيانه فأقول: إن الفرق ليس بمتضح لكل أحد، فإن الإمام الرازي رَحِمَهُ اللهُ استدل على أن الإتيان بالمأمور به يدل على الإجزاء بما حاصله: أنه يدل على الإجزاء[2] لأن الأمر لو لم يدل على الإجزاء لبقي الأمر إما متعلقاً بذلك الفعل الواقع أو بغيره. والأول محال، لئلا يلزم تحصيل الحاصل، والثاني يقتضي أنه ما أتي بما أمر به والمقدر خلافه، فلا يبقى الأمر متعلّقاً بعد الإتيان بالمأمور به[3].

فتعقبه القرافي رَحِمَهُ اللهُ بأنه جعل عدم الدلالة نفس الدلالة على العدم.

أي قوله: لم يبق الأمر متعلقاً بعد الإتيان بالمأمور به، وعدم تعلقه عدم دلالة وليس دلالة على العدم[4].

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٣٤.

(٢) الإجزاء عند الرازي هو: كون الإتيان بالمأمور كاف في سقوط الأمر، أما عند غيره فهو: سقوط القضاء. انظر: المحصول ١/٢/٤١٤، ٤١٥.

(٣) انظر: المحصول ١/٢/٤١٥؛ شرح تنقيح الفصول ص١٣٤.

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٣٤.

والرازي رَحِمَهُ اللَّهُ أجل مقداراً من أن يقال: إنه لم يفرق بين عدم الدلالة والدلالة على العدم، ولكنه في معرض الاستدلال والاحتجاج، ولكن التفريق هنا يحتاجه القارئ للدليل.

ومثل هذا الفرق الفرق بين (الحكم بعدم الصحة) و(عدم الحكم بالصحة): فقد قال الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ: إذا قلت للمستدل: (قولك لا يصح) احتمل معنيين: أحدهما الحكم بعدم الصحة، والثاني: أنك لا تحكم بالصحة. وفرق بين الحكم بعدم الشيء وبين عدم الحكم بالشيء؛ لأن الحكم بالعدم لا يكون إلا من عالم بذلك العدم، وعدم الحكم بالشيء يكون من الشاك في ذلك الشيء والمتردد فيه![1].



(١) انظر: البحر المحيط ٥/٣٦٦.

٢٩

الفرق بين الاستدلال والنظر

الاستدلال في اللغة: استفعال من دلّ يدل، والسين والتاء فيه للطلب، وهمزة الوصل للتوصل للنطق بالساكن.

والاستدلال: طلب الدليل، وقد تقدم بيان الدليل اصطلاحاً(١).

والنظر في اللغة: مصدر نظر إلى كذا وفي كذا ينظُر نظراً، وهو: حس العين، وتأمل الشيء، وتقول: نظرت إلى كذا من نظر العين ونظر القلب، فإن عدي بـ(إلى) أريد به مد البصر، وإن عدي بـ(في) أريد به التأمل والتفكير في الشيء(٢).

وفي اصطلاح أكثر الأصوليين: الفكر المؤدي إلى علم أو ظن(٣).

والفرق بين الاستدلال والنظر: هو أن الاستدلال طلب معرفة الشيء من جهة غيره، أما النظر: فإنه طلب معرفة الشيء من جهته ومن جهة غيره، فهو أعم.

ولهذا كان النظر في معرفة القادر قادراً من جهة فعله استدلالاً، والنظر في حدوث الحركة ليس باستدلال؛ لأن النظر حينئذ من جهته فقط.

وحد أبو هلال العسكري النظر بأنه: طلب إدراك الشيء من جهة البصر أو الفكر.

قال: ويحتاج في إدراك المعنى إلى الأمرين جميعاً ـ أي: البصر والفكر ـ كالتأمل للخط الدقيق بالبصر أولاً، ثم بالفكر؛ لأن إدراك الخط الدقيق الذي يقرأ طريق إلى إدراك المعنى، وكذلك طريق الدلالة المؤدية إلى العلم بالمعنى.

وأصل النظر: المقابلة، فالنظر بالبصر: الإقبال به نحو المبصر، والنظر بالقلب: الإقبال بالفكر نحو المفكر فيه؛ وإذا قرن النظر بالقلب فهو الفكر في أحوال

---

(١) انظر: الفرق رقم (١١ ص٦٥).

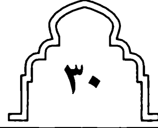
(٢) انظر: الصحاح ٢/ ٨٣٠؛ لسان العرب ٥/ ٢١٥.

(٣) انظر: العدة لأبي يعلى ١/ ١٨٤؛ المواقف ص٢١؛ بيان المختصر ١/ ٣٩؛ البحر المحيط ١/ ٤٢.

ما ينظر فيه، وإذا قرن بالبصر كان المراد به تقليب الحدقة نحو ما يلتمس رؤيته مع سلامة الحاسة[١].



(١) انظر: الفروق في اللغة ص٦٥.



الفرق بين النظر والتأمل

التأمل في اللغة: مصدر تأملت الشيء تأملاً إذا نظرت إليه مستثبتاً له، وتأمل الرجل: تثبت في الأمر[١].

ويتفق النظر والتأمل في أن كلاً منهما يطلب به معرفة وإدراك.

والفرق بين النظر والتأمل هو: أن النظر: طلب إدراك الشيء من جهة البصر أو الفكر، أو بهما معاً، كما يحتاج في إدراك المعنى المكتوب فإنه يحتاج إلى البصر والفكر معاً. فالتأمل للخط الدقيق بالبصر أولاً ثم بالفكر لأن إدراك الخط الدقيق والحروف التي بها يقرأ طريق إلى إدراك المعنى.

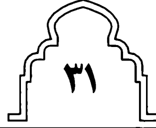
والتأمل هو: النظر المؤمل به معرفة ما يطلب ولا يكون إلا في طول مدة، فكل تأمل نظر وليس كل نظر تأملاً، فبينهما عموم وخصوص مطلق فالنظر أعم[٢].



---

(١) انظر: لسان العرب ٢٧/١١.

(٢) انظر: الفروق في اللغة ص٦٦.



الفرق بين النظر والفكر

الفكر في اللغة: ـ بفتح الفاء وكسرها ـ التأمل وإعمال الخاطر في الشيء، والفكرة كالفكر، وقد فَكَر في الشيء ـ من باب ضرب ـ وأفكر فيه وتفكر بمعنى. ورجل فكّير وفيكر: كثير الفكر، والتفكر اسم التفكير[١].

وفي الاصطلاح: ترتيب أمور معلومة لتؤدي إلى مجهول[٢]. وقال الأصفهاني[٣] رحمه الله: الفكر يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الأوسط من الدماغ، المسمى بالدودة، أية حركة كانت، أعم من أن تكون في المحسوسات أو في المعقولات، وعلى حركتها إذا كانت من المطالب ـ أي: النتائج المطلوبة ـ إلى المبادئ ـ أي: المقدمات المنتجة ـ ورجوعها عنها إلى المطالب.

قال: وقد يرسم الفكر بالمعنى الثاني بأنه: ترتيب أمور حاصلة في الذهن ليتوصل بها إلى أمور مستحصلة.

وقد يطلق على حركة النفس من المطالب إلى المبادئ من غير أن يجعل الرجوع منها إلى المطالب جزءاً منه[٤].

ويتفق النظر والفكر في أن كلاً منهما يطلب به إدراك ومعرفة.

والفرق بينهما عموم وخصوص، فالفكر أعم من النظر، بل قال العضد رحمه الله: إنه جنسه[٥].

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٦٥. (٢) انظر: التعريفات ص١٦٨.

(٣) الأصفهاني هو: محمد بن محمود بن محمد بن عياد العجلي شمس الدين الأصفهاني الشافعي، أبو عبد الله، إمام متكلم فقيه أصولي أديب منطقي صنف في علوم شتى ومن أهم تصانيفه: (الكاشف شرح المحصول للرازي، وشرح مختصر ابن الحاجب، وشرح منهاج الأصول للبيضاوي، وغاية المطلب في المنطق) وغيرها. توفي سنة ٦٨٨هـ. ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ٨/ ١٠٠؛ الفتح المبين ٢/ ٩٠.

(٤) انظر: بيان المختصر ١/ ٣٩. (٥) انظر: المواقف ص٢١.

فالفكر هو: انتقال النفس من المعاني انتقالاً بالقصد، وذلك قد يكون بطلب علم أو ظن فيسمى نظراً، وقد لا يكون، كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظراً، بل تخيلاً وفكراً[(١)].

ونقل الزركشي رحمه الله عن الغزالي رحمه الله قوله: إذا أردت إدراك العلم المطلوب فعليك وظيفتان:

إحداهما: إحضار الأصلين ـ أي: المقدمتين ـ في ذهنك، وهذا يسمى فكراً.

والآخر: يسوقك إلى هذا التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلباً[(٢)].

ونقل أيضاً عن القاضي أبي يعلى رحمه الله في التفريق بين النظر والفكر قوله[(٣)]: النظر والاستدلال[(٤)] ـ معنى ـ غير الفكر والرؤية، بل يوجد عقِبه، خلافاً للمعتزلة في قولهم: إنهما بمعنى واحد.

ولنا: إن الإنسان يفكر أولاً في الجسم هل هو قديم أو حادث؟ وما دام مفكراً فهو شاك، ثم ينظر بعد ذلك في الدليل، وحينئذ يلزم أن يكون النظر والفكر متغايرين[(٥)].

وفرق العسكري بينهما بأن النظر يكون فكراً أو يكون بديهة والفكر ما عدا البديهة[(٦)].

وقال: البدهية أول النظر، يقال: عرفته على البديهة: أي: في أول أحوال النظر، وله في الكلام بديهة حسنة إذا كان يرتجله من غير فكر فيه، وبديهة القول ما يكون من غير فكر[(٧)].

---

(١) انظر: البحر المحيط ١/ ٤٢.

(٢) المصدر السابق ن ص.

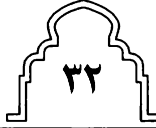
(٣) هذا النص لم أجده في مظانه من كتاب العدة لأبي يعلى ولعله نقله من غيره.

(٤) النظر والاستدلال عند بعض العلماء شيء واحد، انظر ذلك عند الباجي رحمه الله حيث عرف (النظر والاستدلال) بأنه: تفكر الناظر في حال المنظور فيه طلباً للعلم بما هو ناظر فيه أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن.
المنهاج في ترتيب الحجاج ص١١.

(٥) انظر: البحر المحيط ١/ ٤٢.

(٦) الفروق في اللغة ص٦٦.

(٧) المصدر السابق ن ص.



الفرق بين النظر والجدال

الجدال في اللغة: مصدر جادل مجادلة وجدالاً، ورجل جَدِل ومِجْدل ومجدال: شديد الجدل. وهو اللدد في الخصومة والقدرة عليها.

ويقال: جادلت الرجل فجدلته جدلاً أي: غلبته.

والاسم الجدْل: وهو شدة الخصومة ومقابلة الحجة بالحجة، والمجادلة: المناظرة والمخاصمة(١).

والجدل في الاصطلاح: دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه(٢).

وقال أبو الخطاب رحمه الله: هو تردد الكلام بين الخصمين يطلب كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول خصمه(٣).

وقيل: إن الجدل ما تقدم والجدال: عبارة عن مراء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها(٤).

ويتفق الجدال والنظر في أن المراد بكل منهما تقرير الرأي والمذهب، وإظهارهما.

والفرق بين النظر والجدال من أوجه(٥):

أحدها: أن النظر: طلب الصواب، والجدال: نصرة القول.

الثاني: أن النظر: الفكر بالقلب والعقل، والجدال: الاحتجاج باللسان.

والثالث: أن الجدل: لا يصح إلا بين اثنين، أما النظر: فيصح من واحد.

فظهر أن بين النظر والجدال تبايناً من عدة جهات:

---

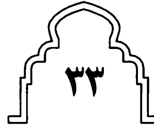
(١) انظر: لسان العرب ١١/١٠٥.
(٢) انظر: التعريفات ص٧٤.
(٣) انظر: التمهيد ١/٥٨.
(٤) انظر: التعريفات ص٧٥.
(٥) انظر: العدة لأبي يعلى ١/١٨٤؛ البحر المحيط ١/٤٣ ن.

من جهة الغرض بكل منهما، فالغرض من النظر: طلب الصواب، أما الغرض من الجدل: فنصرة القول كما تقدم.

وكذلك من جهة طريقة استعمال كل منهما فالنظر: قلبي عقلي أما الجدال: فلساني.

وكذلك من جهة هيئة وقوع كل منهما، فالجدل لا يكون إلا بين اثنين خلافاً للنظر الذي يصح من واحد.





الفرق بين العلم والمعرفة

العلم في اللغة: مصدر علم يعلم، ومعناه: المعرفة والشعور؛ وعلمتَ الشيء: عرفته، وعلم بالشيء: شعر به؛ يقال: ما علمت بخبر قدومه: أي: ما شعرت، وعلِم الأمر وتعلّمه: أتقنه، وعلّم نفسه، وأعلمها: وسمها بسيما الحرب(١).

أما تعريف العلم في الاصطلاح فقد اختلف فيه العلماء اختلافاً شديداً، فمنهم من رأى أنه لا يحد، إما لأنه ضروري، أو لعسره، وذهب البعض الآخر إلى حده ولكن لهم في حده عبارات كثيرة(٢) حتى قال الغزالي رحمه الله: (وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل(٣) ....

(١) انظر: لسان العرب ١٢/٤١٦.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١/١١؛ شرح مختصر الروضة للطوفي ١/١٦٨؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٦٠، ٦١؛ إرشاد الفحول ص٤.

(٣) الجنس والفصل من الكليات الخمس التي هي: الجنس، والنوع والفصل، والخاصة، والعرض العام.
الجنس في اللغة: الضرب من كل شيء، والجمع أجناس وجنوس، وهو أعم من النوع، ويقال: هذا يجانس هذا أي: يشاكله.
والجنس في الاصطلاح: ما صدق في جواب ما هو على كثيرين مختلفة حقائقهم (كحيوان) فإنه إذا سئل عن الإنسان والفرس ما هما؟ كان الجواب: حيواناً.
انظر: القاموس المحيط ٦/٤٣؛ التعريفات ص٧٨؛ الرد على المنطقيين ص٥؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/٢٩؛ تسهيل المنطق ص٢٧.
الفصل في اللغة: واحد الفصول، مصدر فصل بينهما يفصل فصلاً، وفصلت الشيء فانفصل، والفصل بون ما بين الشيئين، والحاجز بينهما، والتفصيل التبيين، وفصيلة الرجل عشيرته ورهطه الأدنون، وقيل أقرب آبائه.
واصطلاحاً: كلي مقول على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته (كالناطق) للإنسان، والناطق: المدرك للكليات اصطلاحاً.
ويصلح لتعريف الفصل: جزء الماهية المساويها في الماصدق لاختصاصه بها. =

الذاتي)[١].

وأورد له الشريف الجرجاني تسعة تعريفات صدرها بأنه: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع[٢].

أما المعرفة في اللغة: فاسم مصدر عرف الشيء يعرِفه عِرْفة وعِرْفاناً ومعرفة إذا علمه، والمعرفة ضد النكرة، والمعارف جمع معرفة وهي: الوجوه، والمعارض محاسن الوجه، ومعارف الأرض: أوجهها وما عرف منها[٣].

والمعرفة في الاصطلاح: إدراك الشيء على ما هو عليه بعد سبق جهل[٤].

وفي اصطلاح النحاة: ما وضع ليستعمل في شيء بعينه كالضمير والعَلَم[٥].

ونقل الأشموني[٦] رَحِمَهُ اللَّهُ أن: من تعرض لحد المعرفة عجز عن الوصول إليه دون استدراك عليه[٧].

وقد يطلق العلم على معنى المعرفة، وتطلق المعرفة على العلم، فالأول كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾[٨] [التوبة: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾[٩] [الأنفال: ٦٠]. أي: لا تعرفونهم.

والثاني مثل قوله تعالى: ﴿... مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾[١٠] [المائدة: ٨٣] أي: علموا[١١].

= انظر: القاموس المحيط ١١/ ٥٢١؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/ ٣٠؛ تسهيل المنطق ص٣٣.

(١) المستصفى ١/ ٢٥.
(٢) التعريفات ص٥٥.
(٣) انظر: لسان العرب ١/ ٢٣٦ وما بعدها.
(٤) انظر: التعريفات ص٢٢١.
(٥) انظر: منهج السالك للأشموني ١/ ٤٧؛ شرح ابن عقيل ١/ ٨٦ ـ ٨٩.
(٦) الأشموني هو: علي بن محمد بن عيسى بن يوسف الأشموني القاهري الشافعي، أخذ العلم عن المحلي والبلقيني والمناوي والكافياجي، وبرع في العلوم وتصدى للإقراء، من أهم مصنفاته: (شرح لألفية ابن مالك، وشرح لبعض التسهيل، ونظم لجمع الجوامع لابن السبكي). توفي سنة ٩١٨هـ وقيل: ٩٢٠هـ. ترجمته في: الأعلام ٥/ ١٠؛ البدر الطالع ١/ ٤٩١.
(٧) منهج السالك ١/ ٤٧.
(٨) تفسيرها في: الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٥، ٢٤١.
(٩) تفسيرها في: المصدر السابق ٨/ ٣٥.
(١٠) تفسيرها في: المصدر السابق ٦/ ٣٥٣.
(١١) انظر: شرح الطوفي لمختصر الروضة ١/ ١٦٩؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٦٤.

فالشاهد في هذه الآيات في قوله: تعلمونهم، وتعلمهم، وعرفوا، ووجه الاستشهاد فيها: هو إطلاق المعرفة على العلم، والعلم على المعرفة كما بينه المفسرون.

وأما الفرق بين كل من المعرفة والعلم فقد وجدت للعلماء ثلاثة آراء في بيان النسبة بينهما، وعليها بنيت الفروق:

الرأي الأول: أن بين العلم والمعرفة عموماً وخصوصاً مطلقاً.

الرأي الثاني: أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه.

والرأي الثالث: أن بينهما تبايناً.

أما أهل الرأي الأول فالمعرفة عندهم أخص من العلم؛ لأنها علم بعين الشيء منفصلاً عما سواه، والعلم يكون مجملاً ومفصلاً. فكل معرفة علم، وليس كل علم معرفة.

وذلك أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره، ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلا بضرب آخر من التخصيص في ذكر المعلوم.

واستشهدوا بقول أهل اللغة: إن العلم يتعدى إلى مفعولين ليس لك الاقتصار على أحدهما إلا أن يكون بمعنى المعرفة، كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾[١] [الأنفال: ٦٠] أي: لا تعرفونهم. وإنما كان كذلك؛ لأن لفظ العلم مبهم فإذا قلت: (علمت زيداً) فذكرته باسمه الذي يعرفه به المخاطب لم يفد، فإذا قلت: (قائماً) أفدت؛ لأنك دللت بذلك على أنك علمت زيداً على صفة جاز أن لا تعلمه عليها، مع علمك به في الجملة.

وإذا قلت: (عرفت زيداً) أفدت: لأنه بمنزلة قولك: (علمته متميزاً من غيره) فاستغني عن قولك: متميزاً من غيره؛ لما في لفظ المعرفة من الدلالة على ذلك.

قالوا: والفرق بين العلم والمعرفة إنما يتبين بالموضع الذي يكون فيه جملة غير مبهمة، ألا ترى أن قولك: (علمت أن لزيد ولداً) وقولك: (عرفت أن لزيد ولداً) يجريان مجرى واحداً؟[٢].

---

(١) تفسيرها في: الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٥.

(٢) انظر: الفروق في اللغة ص٧٢، ٧٣.

وأما القائلون بأن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، فقالوا في بيان ذلك: إن المعرفة من حيث إنها علم مستحدث أو انكشاف بعد لبس ـ أي: أنها خاصة بما يسبقه جهل ـ فهي أخص من العلم؛ لأن العلم يشمل المستحدث وغير المستحدث، أي: ما سبقه جهل وما لم يسبقه جهل، فمن هذا الوجه كان العلم أعم.

ومن حيث إن المعرفة تكون عن يقين وعن ظن فهي أعم من العلم؛ لأن العلم يختص حقيقة بما هو يقين(1).

أما الرأي الثالث، والقائلون؛ إن بينهما تبايناً فبينوا ذلك بأن المعرفة تطلق على مجرد التصور(2) الذي لا حكم معه، فتقابل حينئذ العلم؛ لأنها إذا أطلقت على التصور المجرد عن التصديق(3) كانت قسيماً للعلم ومقابلة له؛ فالعلم يتعلق بالنّسب ـ أي: وضع لنسبة بين شيء وآخر ـ ولهذا تعدى إلى مفعولين، بخلاف (عرفت) فإنها وضعت للمفردات، تقول: (عرفت زيداً) وزيد مفرد، والمفردات لا نسبة فيها(4).

هذا ما كان للعلماء في جهود في التفريق بين العلم والمعرفة.

والداعي لذكر هذا الفرق هو أن بعض العلماء عرّف العلم بالمعرفة، فاستدرك عليه ببيان الفرق.

وبالرغم من هذا التفريق، إلا أن بعض الأصوليين قال: إن المراد من المعرفة والعلم في استعمال الأصوليين كليهما شيء واحد، لا فرق بينهما، وهو: مطلق الإدراك الشامل للتصور والتصديق، وأما التفريق بينهما فهو باعتبارٍ آخر غير مراد في تعريف الأصوليين(5).



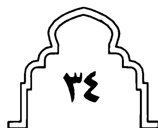
(1) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٦٥ وسيأتي التفريق بين العلم واليقين في فرق رقم (٣٦ ص١٢٢).

(2) التصور: إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات. انظر: التعريفات ص٥٩؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٥٨.

(3) التصديق: تصور ماهية الشيء مع الحكم عليها بإيجاب أو سلب. انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٥٨.

(4) انظر: نهاية السول ١/ ٨، ٩؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٦٥.

(5) انظر: سلم الوصول للمطيعي ١/ ٨.



٣٤

الفرق بين العلم والعقل

العقل في اللغة: مصدر عقل يعْقِل، عقلاً ومعقولاً[١]. وهو: الحجر والنهي، وضد الحمق، والجمع: عقول، ورجل عاقل: هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير: إذا جمعت قوائمه.

وقيل العاقل: الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم: قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام.

وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي: يحبسه. والعقل التثبت في الأمور، والقلب، والدية، والتمييز الذي يتميز به الإنسان عن سائر الحيوان، وعقل الشيء: فهمه[٢].

وفي الاصطلاح اختلف في تعريفه اختلافاً كثيراً حتى قال الزركشي رحمه الله: (وكثر الاختلاف فيه حتى قيل: إن فيه ألف قول)[٣].

وذكر الشريف الجرجاني عدداً منها، وقال: الصحيح إنه: جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة[٤]. وقد عرّف بعض العلماء العقل بأنه: العلم[٥]. وصرح كثير منهم أنه لا فرق بين العلم والعقل[٦]. وذهب آخرون إلى التفريق بين العلم والعقل، من ذلك:

---

(١) معقول: قال ابن منظور: وهو مصدر، وقال: هو من المصادر التي جاءت على مفعول، كالميسور، والمعسور. لسان العرب ١١/٤٥٨.

(٢) انظر: لسان العرب ١١/٤٥٨ وما بعدها.

(٣) البحر المحيط ١/ ٨٤.

(٤) التعريفات ص١٥٢ وانظر تعاريف أخرى في: المسودة ص٤٩٦؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٩٤؛ البحر المحيط ١/ ٨٤ وما بعدها؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٧٩؛ الكليات ص٦١٧، ٦١٨.

(٥) انظر: البرهان ١/ ١١١؛ شرح اللمع ١/ ١٥١؛ البحر المحيط ١/ ٨٥ وما بعدها.

(٦) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٩٤؛ البحر المحيط ١/ ٨٥.

أن العقل: جوهر مخلوق في الإنسان، وهو مركز العلوم ولا يستفاد العقل، وإنما تستفاد العلوم.

ونقل الزركشي رحمه الله التفريق عن الحارث المحاسبي[١] رحمه الله: أن العقل: غريزة يتوصل بها إلى المعرفة، ومثله بالبصر، ومثل العلم بالسراج، فمن لا بصر له لا ينتفع بالسراج، ومن له بصر بلا سراج لا يرى ما يحتاج إليه. فصرح بمخالفة العقل للعلم[٢].

وقيل أيضاً: يظهر شرف العقل من حيث إنه منبع العلم وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة[٣].

وفرق إمام أهل السنة، أحمد بن حنبل رحمه الله بينهما فقال: (العقل غريزة، والحكمة فطنة، والعلم سماع. . .)[٤].

ويستدل المفرقون بأن الله تعالى يوصف بالعلم، ولا يوصف بالعقل، فدل على أنهما مفترقان[٥].

قال البخاري رحمه الله: ونحن لا ننكر استعمال العقل بمعنى العلم، ولكن كلامنا في المعنى الذي يتميز من اتصف به عن الطفل الرضيع، والبهيمة، والمجنون، ولا شك أنه غير العلم، ولذلك يوصف به عامة الخلق، ولا يوصف بالعلم إلا قليل منهم[٦].

ويحرر محل النزاع قول المجد بن تيمية رحمه الله: الصحيح: أن العقل لا يمكن إحاطته برسم واحد، لكن المختار أن «العقل» يقع بالاستعمال على أربعة معان، إما

---

(١) المحاسبي هو: الحارث بن أسد المحاسبي البغدادي، فقيه محدث متكلم زاهد مشهور من الصوفية المتقدمين، له تصانيف منها: (آداب النفوس، وشرح المعرفة، والرعاية، والسنن، والعقل، وفهم القرآن). توفي سنة ٢٤٣هـ.
ترجمته في: وفيات الأعيان ١/ ٣٤٨؛ الفهرست ص٢٦١.

(٢) انظر: البحر المحيط ١/ ٨٥؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٨١؛ ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه للمحاسبي ص٢٠١ وما بعدها.

(٣) انظر: البحر المحيط ١/ ٨٧.

(٤) انظر: العدة لأبي يعلى ١/ ٨٦؛ المسودة ص٤٩٧؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٨٠.

(٥) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٩٤.

(٦) انظر: المرجع نفسه.

بالاشتراك، أو على أقل الاشتراك، ثم بعضها يطلق على ما تتم به الأربعة بالتواطؤ، أو على بعضها مجازاً:

الأول: ضروري؛ وهو الذي عنى به الجمهور من أصحابنا وغيرهم أنه بعض العلوم الضرورية، لكنهم لم يجمعوا العقل، بل ذكروا بعضه.

الثاني: أنه غريزة تقذف في القلب... وهذا هو الذي يستعد به الإنسان لقبول العلوم النظرية، وتدبر الأمور الخفية، وهذا المعنى هو محل الفكر وأصله.

الثالث: ما به ينظر صاحبه في العواقب، وبه تقع الشهوات الداعية إلى اللذات العاجلة المتعقبة للندامة، وهذا هو النهاية في العقل.

الرابع: شيء يستفاد من التجارب، يسمى عقلاً[1].

أما العسكري ففرق بينهما: بأن العقل هو العلم الأول الذي يزجر عن القبائح، وكل من كان زاجره أقوى كان أعقل.

ويقال: عقل الصبي؛ إذا وجد له من المعارف ما يفارق به حدود الصبيان.

قال: وخلاف العقل الحمق، وخلاف العلم الجهل[2].



(١) المسودة ص٤٩٩؛ وانظر: المستصفى ١/ ٢٣.

(٢) انظر: الفروق فى اللغة ص٧٥، ٧٦؛ الكليات ص٦١٨.

٣٥

الفرق بين العلم والفهم

الفهم في اللغة: مصدر فهم يفهم فهْماً وفَهَماً وفهامة، والفهم: معرفة الشيء بالقلب، وفهم الشيء: علمه، وعقله، وعرفه(١).

وفي الاصطلاح: تصور المعنى من لفظ المخاطب(٢). وإذا فسر الفهم بالعلم لغة، وكانا مترادفين، فهل هناك فرق بينهما في الاصطلاح؟

الفرق بين العلم والفهم: هو أن الفهم خاص بالعلم بمعاني الكلام عند سماعه خاصة، ولهذا يقال: فلان سيء الفهم؛ إذا كان بطيء العلم بمعنى ما يسمع، ولذلك كان الأعجمي لا يفهم كلام العربي(٣).

وقال بعض العلماء: لا يستعمل الفهم إلا في الكلام، بدليل أن القائل يقول: فهمت كلامه، ولا يقول: فهمت ذهابه ومجيئه، كما تقول: علمت ذلك.

وقد يستعمل الفهم في ما يجري مجرى الكلام مما يدل عليه، كالإشارة، تقول: فهمت إشارتك، أو: فهمت ما أشرت به إلي. فهذا مما يجري مجرى الكلام في الدلالة على المعنى(٤).

قال الآمدي رَحِمَهُ اللهُ: الأشبه أن الفهم مغاير للعلم، إذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب، وإن لم يكن المتصف به عالماً؛ كالعامي الفطن. وقال: إن العلم صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه. وعلى هذا فكل عالم فَهِم، وليس كل فهم عالماً(٥).

---

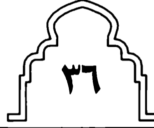
(١) انظر: لسان العرب ٤٥٩/١٢.

(٢) انظر: التعريفات ص١٦٩.

(٣) انظر: الفروق في اللغة ص٨٠.

(٤) انظر: المصدر السابق ن ص.

(٥) انظر: الأحكام ٦/١، ١١.



الفرق بين العلم واليقين

اليقين في اللغة: اسم مصدر يَقِن يَيْقن يقناً وأيقن يوقن إيقاناً فهو موقن، وهو العلم، وإزاحة الشك وتحقيق الأمر. ويقِنت الأمر (بالكسر) يقناً ويَقَناً وأيقنه وأيقن به وتيقنه واستيقنه به وتيقنت بالأمر، واستيقنت به؛ كله بمعنى واحد(١).

وفي الاصطلاح: اعتقاد الشيء بأنه كذا، مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا، مطابقاً للواقع، غير ممكن الزوال.

والقيد الأول لإخراج الظن، والثاني لإخراج الجهل، والثالث يخرج اعتقاد المقلد المصيب(٢).

ويشترك اليقين والعلم في كون كل منهما يطلب رفع الاحتمال والتردد.

والفرق بين اليقين والعلم هو أن اليقين نقيض الشك، أما العلم فنقيض الجهل، الموقن: العالم بالشيء بعد حيرة الشك، والشاهد فيه أنهم جعلوه ضد الشك فيقال: شك ويقين، وقلما يقال: شك وعلم. فاليقين: ما يزيل الشك دون غيره من أضداد العلوم، والشاهد قول الشاعر:

بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه ... وأيقن أنَّا لاحقان بقيصرا(٣)

أي: أزال الشك عنه عند ذلك. وأما إطلاق العلم على اليقين فلأن في وجوده ارتفاع الشك(٤).

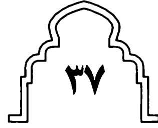


(١) انظر: لسان العرب ١٣/٤٥٧.

(٢) انظر: التعريفات ص٢٥٩.

(٣) البيت للشاعر امرئ القيس من قصيدة له في ديوانه بعنوان: (إنا لاحقان بقيصرا) ص٩١ وما بعدها.

(٤) انظر: لسان العرب ١٣/٤٥٧؛ الفروق في اللغة ص٧٣؛ التعريفات ص٢٥٩.



الفرق بين الظن والشك

الظن في اللغة: مصدر ظن يظُن، ويصح اسماً فيجمع على ظنون. والظن شك ويقين، إلا أنه ليس بيقين عيان إنما هو يقين تدبر. فأما يقين العيان فلا يقال فيه إلا علم.

وقد يستعمل الظن بمعنى العلم، ومنه في القرآن الكريم: ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ۝٢٠﴾(١) [الحاقة: ٢٠] أي: علمت وأيقنت(٢).

وفي الاصطلاح: الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض(٣). وقيل: الظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان(٤).

أما الشك في اللغة: مصدر شك في الأمر يشُك شكاً، وشككه فيه غيره. والشك نقيض اليقين، وجمعه شكوك(٥).

وقال العسكري: أصل الشك في العربية من قولك: شككت الشيء، إذا جمعته بشيء تدخله فيه، والشك هو اجتماع شيئين في الضمير(٦).

وفي الاصطلاح: التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك(٧).

وقيل: ما استوى طرفاه؛ وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما، فإذا ترجح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظن، فإذا طرح فهو غالب الظن(٨).

---

(١) انظر لتفسيرها: الجامع لأحكام القرآن ١٨/ ٢٧٠.
(٢) انظر: الصحاح ٦/ ٢١٦٠؛ انظر: ١٣/ ٢٧٢ وما بعدها.
(٣) انظر: التعريفات ص١٤٤؛ البحر المحيط ١/ ٧٤؛ بيان المختصر ١/ ٥٣.
(٤) انظر: التعريفات ص١٤٤.
(٥) انظر: لسان العرب ١/ ٤٥١.
(٦) الفروق في اللغة ص٩١.
(٧) التعريفات ص١٢٨ وانظر: تعريفات أخرى في: البحر المحيط ١/ ٧٧.
(٨) انظر: المصدر السابق ن ص.

أما الفرق بين الشك والظن فمن وجوه:

الأول: من حيث حقيقة كل منهما، فالشك: استواء طرفي التجويز، أما الظن: فرجحان أحد طرفي التجويز.

ويجوز أن يقال: الظن: قوة المعنى في النفس من غير بلوغ حال الثقة الثابتة، وليس الشك كذلك بل هو: وقوف بين النقيضين من غير تقوية أحدهما على الآخر(١).

وكذلك فإن الشك: تردد لا حكم فيه عند بعض العلماء، بخلاف الظن فإن فيه حكماً على أحد الطرفين بالترجيح؛ أما عند البعض الآخر فإن الشك فيه حكم، قالوا: والشاك له حكمان متساويان، بمعنى أنه حاكم بجواز وقوع هذا النقيض بدلاً عن النقيض الآخر وبالعكس(٢). وعلى هذا الرأي الأخير يستوي الظن والشك في أن في كل منهما حكماً على مدلوله.

الثاني: من حيث قيامهما في النفس، فالشاك يجوّز كون ما شك فيه على إحدى الصفتين؛ لأنه لا دليل هناك ولا أمارة، ولذلك كان الشاك لا يحتاج في طلب الشك إلى النظر. أما العلم وغالب الظن فيطلبان بالنظر(٣).

الثالث: من حيث تصنيفهما ضمن أصناف التصديق، فالتحقيق ـ كما أفاده التفتازاني رحمه الله ـ يقتضي أن الشك والوهم ليسا من أقسام التصديق التي هي: العلم، والظن، والاعتقاد، وليس كما زُعم من تقسيم التصديق إلى: العلم، والظن والاعتقاد، والشك، والوهم(٤).

الرابع: من حيث استعمالهما، فالظن طريق للحكم عند كثير من العلماء، أما الشك فلا ينبني عليه حكم شرعي، ولذلك إن كان هناك أصل فإنه يستصحب على خلافه(٥).

أما عند علماء الفقه فالشك والظن في كتبهم مترادفان. قال النووي رحمه الله: (أعلم أن مراد الفقهاء بالشك في الماء، والحدث، والنجاسة، والصلاة، والصوم،

(١) انظر: الفروق في اللغة ص٩١.
(٢) انظر: البحر المحيط ١/ ٥١، ٥٢.
(٣) انظر: الفروق في اللغة ص٩١.
(٤) انظر: حاشية التفتازاني على شرح العضد ١/ ٦٠.
(٥) انظر: البحر المحيط ١/ ٧٥، ٨٠.

والطلاق، والعتق وغيرها هو: التردد بين وجود الشيء وعدمه، سواء كان الطرفان في التردد سواء، أو أحدهما راجحاً؛ فهذا معناه في استعمال الفقهاء في كتب الفقه.

وأما أصحاب الأصول ففرقوا بينهما فقالوا: التردد بين الطرفين إن كان على السواء فهو الشك، وإلا فالراجح ظن، والمرجوح وهم)[١].

وهذا مسلم في الأحداث، أما مطلقاً ففيه نظر؛ لأن الفقهاء يقولون: الطلاق لا يقع بالشك، ويريدون التساوي، أو المرجوح وإلا فالطلاق يقع بالظن الغالب[٢] فظهر تفريقهم.

وكذلك عند الفقهاء الظن وغالب الظن مترادفان، قال الشيرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وما يستعمله الفقهاء من التحري في الأواني من قولهم: إذا غلب على ظنه طهارة إناء توضأ به... غير صحيح!!؛ لأنه لا يعتبر في ذلك غلبة الظن، بل يكفي فيه أن يقع الظن بطهارة بعض الأواني بأمارة واحدة، وغلبة الظن أن تتزايد الأمارات الموجبة للظن، وتتكاثر، ويكون على الحكم دليلان وثلاثة، ويخبره ثقتان وثلاثة وأكثر، وذلك غير معتبر فيه، ويكفيه أمارة واحدة يحصل له الظن بها. ومن ذكر غلبة الظن في التحري، فإما أن يكون جاهلاً بحقيقة الظن أو يكون متجوزاً في كلامه وقصده به الظن وعبر عنه بغلبة الظن)[٣].

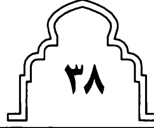


---

(١) المجموع ١/١٦٨، ١٦٩.

(٢) انظر: البحر المحيط ١/٥٢.

(٣) شرح اللمع ١/١٥٠.



الفرق بين (رجحان الاعتقاد) و(اعتقاد الرجحان) في تعريف الظن

هذا الفرق عقب به القرافي رحمه الله على الرازي رحمه الله حين قال في المحصول: (... فظهر أن اعتقاد رجحان الوقوع مغاير لرجحان اعتقاد اللاوقوع، فهذا الثاني هو الظن)[١].

فعقب عليه القرافي رحمه الله بقوله: (تنبيه: قال في (المنتخب)[٢]: الظن رجحان الاعتقاد، وهو مغاير لاعتقاد الرجحان، وهو معنى ما في المحصول ولفظه. وههنا تقريب للمتعلم وهو: أن (الرجحان) متى كان أول الكلام فهو أقرب إليك فهو في نفسك وهو الظن؛ كقولنا: (رجحان الاعتقاد)، فإنك قدمت الرجحان على الاعتقاد. ومتى تأخر (الرجحان) عن الاعتقاد فقد بعد عنك فهو في المعتقد، كقولك: (اعتقاد الرجحان) فإن الرجحان في: (رجحان الاعتقاد) في النفس، والرجحان في: (اعتقاد الرجحان) في المعتقد لا في النفس.

و(الاعتقاد) في: (رجحان الاعتقاد) هو المقسم إلى الخمسة[٣]، قال: وفي (الحاصل) فرق بين (الاعتقاد الراجح بأحد النقيضين) و(اعتقاد الراجح من أحد النقيضين، فالأول هو الظن، والثاني هو المنقسم إلى الخمسة)[٤].

---

(١) المحصول للرازي ١/١/١٠٣.

(٢) (المنتخب) عزاه القرافي رحمه الله في مقدمة النفائس لضياء الدين حسين، لا للإمام الفخر الرازي، ورجح الدكتور العلواني أن المنتخب كتابان، كتاب استقل بتأليفه ضياء الدين حسين، وكتاب آخر ابتدأه الفخر الرازي ولكنه لم يكمله وأكمله ضياء الدين حسين.
انظر: النفائس خ/١/٣/ب؛ مقدمة المحصول ١/ق١/٥٢.

(٣) أي: العلم، والتقليد، والجهل، والظن الصادق، والظن الكاذب. انظر: المحصول للرازي ١/١/١٠٣.

(٤) نفائس الأصول خ/١/٣٤/أ ـ ب، ٣٥/أ.

وأضاف القرافي رحمه الله مبيناً لعبارة الحاصل: وهذا الكلام يحتاج تقديراً آخر؛ لأنه غير العبارة؛ فإنما قال في الأول بالباء ـ أي: الاعتقاد الراجح بأحد النقيضين ـ وفي الثاني بمن ـ أي: اعتقاد الراجح من أحد النقيضين ـ لأن الباء للتعلق، كما تقول: العلم متعلق بالمعلوم. فمعنى كلامه: الاعتقاد الراجح المتعلق بأحد النقيضين هو الظن، فالباء متعلقة بصفة محذوفة. ولا شك أن الظن والعلم وغيرهما إنما يتعلق بأحد النقيضين ضرورة انحصار المعلومات كلها في النقيضين، ومن المحال أن يقعا معاً، فالمعلوم الوقوع أو المظنون هو أحدهما والتعلق به دون الآخر.

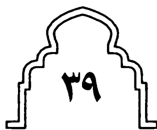
ومعنى قوله: من أحد النقيضين، أن من للتبعيض، أي: لنا اعتقادات، علم أو ظن أو غيرهما من الخمسة متعلقة بواحد من النقيضين، فنحن نعتقد الراجح منها هو الوجود أو العدم على قدر الواقع في ذلك في نفوسنا.

فالرجحان في (الاعتقاد الراجح) في النفس، والرجحان في (اعتقاد الراجح) في المعتقد دون النفس. . .

وفي (التحصيل): الظن: الاعتقاد الراجح من اعتقاد الطرفين، ومغايرة اعتقاد الراجح من الطرفين، وقد لا يكون معه اعتقاد آخر، ويحتمل الأمور الخمسة، والأول الظن[١].



(١) انظر: المرجع السابق ن ص، التحصيل من المحصول ١/ ١٧٠.



الفرق بين الظن والتقليد

التقليد في اللغة: مصدر قلَّد يقلّد بمعنى الإحاطة، والتزام الشيء، ويقال: قلده الأمر إذا ألزمه إياه، ومنه القلادة وهي ما جعل في العنق محيطاً به. ومنه التقليد في الدين، وتقليد الولاة الأعمال، وتقليد البُدن بأن يجعل في أعناقها شعار يعلم به أنها هدي(١).

والتقليد في الاصطلاح: قبول قول الغير من غير حجة. وقيل: من غير دليل(٢).

ويتفق التقليد والظن في أن كلاً منهما جزء الإدراك الذي قارنه الحكم، إذ كل منهما إدراك مطابق للواقع، ولذلك يعبر بعض الأصوليين بتقاربهما، فقد قال الزركشي رحمه الله في باب التقليد: (المطلوب في الفروع الظن، والتقليد قريب من الظن)(٣).

ويفترقان في أن التقليد إدراك جازم، أما الظن فليس بجازم، مع ترجح أحد طرفيه.

وأيضاً يفرق بين التقليد والظن في محل قيامهما، فالمقلد وإن كان محسناً للظن بالمقلّد لما عرفه من أحواله، إلا أنه سيظن أن الأمر يكون على خلاف ما قلده فيه إذا اعتقد أنه يجوز عليه الخطأ، وعلى هذا فالتقليد يكون ظناً، أما إذا اعتقد المقلِّد أنه لا يجوز الخطأ على المقلَّد ففي هذه الحالة لا يجوز كون ما قلده فيه على

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/٣٦٦، وما بعدها.

(٢) انظر: التعريفات ص٦٤؛ البرهان ٢/١٣٥٧؛ المستصفى ٢/٣٨٧؛ المحصول لابن العربي ص٦٠٩؛ شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/٣٠٥؛ شرح الكوكب المنير ١/٥٤٦، ٥٣٠. والفرق بين الدليل والحجة في الفرق رقم (٢٤ ص٩٥).

(٣) البحر المحيط ٦/٢٨٣. وانظر الفرق رقم ٣٨.

خلافه، فلذلك لا يكون ظاناً، وعلى هذا فلا يكون التقليد ظناً في هذه الحالة.

وكذلك المقلِّد الذي تقوى عنده حال ما قلده فيه يفارق الظان؛ لأنه كالسابق إلى اعتقاد الشيء على صفة، لا ترجيح لكونه عليها عنده على كونه على غيرها[١].

ووجه المفارقة: هو أن التقليد تصديق جازم مطابق لا عن موجب، أما الظن، فإنه تصديق غير جازم.

وهذا يظهر من تفصيل العلماء لضابط العلم، والجهل، والتقليد، والظن، حيث قالوا:

الإدراك بلا حكم: تصور.

ومع الحكم: تصديق.

وهو جهل إن كان جازماً غير مطابق.

وتقليد إن طابق، وإن لم يكن لموجب.

وعلمٌ إن كان لموجب عقلي أو حسي، أو مركب منهما، وهو المتواترات.

وإن لم يكن جازماً: فإن تساوى طرفاه فهو الشك.

وإلا فالراجح ظن صادق إن طابق، أو كاذب إن لم يطابق. والمرجوح وهم[٢].

والظن يكون له حكم إذا كان عن إمارة صحيحة. ولم يكن الظان قادراً على العلم، فأما إذا كان قادراً عليه فليس له حكم.

ومرجع هذا هو أن التعارض فرع التعادل، فإذا كان أحد الدليلين قاطعاً والآخر محتملاً فلا يتوقف المجتهد عن الحكم بحجة أن لديه دليلان متعارضان، بل إن القاطع منهما مقدم على المحتمل، إما إذا لم يحصل المجتهد دليلاً قاطعاً ففي هذه الحالة قد يحصل لديه تعارض بين الأدلة.

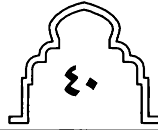
ولهذا لا يعمل بعض العلماء، بخبر الواحد إذا كان بخلاف القياس لأنهم يعتبرون القياس مقيداً للعلم، ومتى وجد الدليل المفيد للعلم لم يكن للظن محل[٣].

---

(١) انظر: الفروق في اللغة ص٩٣.

(٢) انظر: المحصول للرازي ج١/ق١/١٠٣، ١٠٤؛ البحر المحيط ١/٥١.

(٣) انظر: الفروق في اللغة ص٩٣. وخبر الواحد مقدم على القياس عند الجمهور وخالفهم =



٤٠

الفرق بين معنيي الشك

أورد العلماء للشك معنيين[١]:

أحدهما: التردد في ثبوت الشيء ونفيه تردداً على السواء.

والثاني: أن لا يتردد بل يحكم بأحدهما مع تجويز نقيضه تجويز استواء.

وفرقوا بينهما بفرق ما بين الخاص والعام، أعني أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً.

فإن الأول قد يكون التردد فيه لعدم الدليل على الاحتمالين، وقد يكون لوجود دليلين متساويين عليهما.

أما الثاني فإنه لا يكون إلا بدليلين متساويين وإلا لم يكن ذلك الحكم معتبراً؛ لأنه حينئذ يكون حكماً بالتشهي.

فظهر بهذا أن الأول أعم في مدلوله، فإنه يشمل التردد الناشئ عن عدم الدليل والتردد الناشئ عن دليلين متساويين.

أما الثاني فخاص بما قام فيه الدليل فقط.

ويدلنا على أن التردد الناشئ عن عدم الدليل يعتبر شكاً أن من توقف عن الحكم بثبوت الشيء ونفيه يقال: إنه شاك في وجوده ونفيه، فدخل في مفهوم الشك بالتعريف الأول[٢].

على أن بعض العلماء لم يجعل التردد الناشئ عن عدم الدليل من الشك بل جعله جنساً آخر أطلق عليه: ما لا يدري.

= الحنفية على تفصيل عندهم وحكي عن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ تقديم القياس الواضح عليه.
انظر: مسألة مخالفة خبر الواحد للقياس في: العدة لأبي يعلى ٣/ ٨٨٨؛ المسودة ص٢١٥؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٧٧؛ تيسير التحرير ٣/ ١٣٧؛ البحر المحيط ٥/ ٣٤؛ شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٦٧.

(١) انظر: البحر المحيط ١/ ٧٨.

(٢) انظر: المصدر السابق ن ص.

قال بذلك الغزالي رحمه الله حيث قال:

«الشك عبارة عن اعتقادين متقابلين نشآ عن سببين، وأكثر الفقهاء لا يدركون الفرق بين ما لا يدري وبين ما يشك فيه».

وبين ذلك بقوله: إذا دخلت بلداً غريباً ودخلت سوقاً ووجدت قصاباً، أو خبازاً، أو غيره، ولا علامة تدل على كونه مربياً، أو خائناً. ولا ما يدل على نفيه؛ فهذا مجهول لا يدرى حاله، ولا تقول إنه مشكوك فيه.

ولو سئل الإنسان عن صلاة الظهر التي أداها قبل هذا بعدة سنين كانت أربعاً أو ثلاثاً؟ لم يتحقق قطعاً أنها أربع، وإذا لم يقطع جوز أن تكون ثلاثاً، وهذا التجويز لا يكون شكاً إذا لم يحضره سبب أوجب اعتقاد كونه ثلاثاً.

فليفهم حقيقة الشك حتى لا يشتبه بالوهم والتجويز بغير سبب[1].



(١) انظر: إحياء علوم الدين ٢/٨٢٨، ٨٦٢؛ البحر المحيط ١/٧٩.

٤١

الفرق بين الجهل البسيط والجهل المركب

الجهل في اللغة: مصدر جهل الشيء يجهله جهلاً وجهالة، وهو نقيض العلم والمعرفة.

وتجاهل: أظهر الجهل، وأرى من نفسه الجهل وليس به.

واستجهله: عده جاهلاً، واستخفه أيضاً، والجهالة أن تفعل فعلاً بغير العلم[١].

وفي الاصطلاح: اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه.

وقال في التعريفات: اعترضوا عليه بأن الجهل قد يكون بالمعدوم وهو ليس بشيء. والجواب عنه أنه شيء في الذهن[٢] والجهل البسيط: عدم العلم عما من شأنه أن يكون به عالماً. والجهل المركب: عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق للواقع[٣]. وسمي الأول بالبسيط لكونه شيئاً واحداً هو عدم العلم فقط فاستحق وصف البساطة، أما المركب فقد اجتمع فيه جهلان، عدم العلم، والاعتقاد المخالف للواقع فكان مركباً.

وفرق العلماء بينهما ببيان حقيقة كل منهما كما سبق. وبأن الجهل البسيط عدميّ، يقابل العلم تقابل العدم والملكة، أما الجهل المركب فوجودي يقابل العلم تقابل الضدين[٤].

وفرقوا بينهما أيضاً بأن الجاهل جهلاً مركباً يقال فيه: أخطأ وغلط، ومخاطبته مخاطبة عناد، أما مخاطبة الجاهل جهلاً بسيطاً فمخاطبة تعليم[٥].

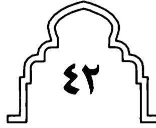
---

(١) انظر: لسان العرب ١١/١٢٩. (٢) التعريفات ص٨٠.
(٣) انظر: المصدر السابق ن ص؛ لسان العرب ١/٧١، ٧٢؛ الكليات ص٣٥٠.
(٤) انظر: الفرق بين تقابل الضدين وتقابل العدم والملكة في الفرق رقم ٥٠ ص١٥٠.
(٥) انظر: البحر المحيط ١/٧١، ٧٢.

وفرقوا أيضاً بينهما بأن الذي يمكنه طلب العلم هو صاحب الجهل البسيط؛ لأنه لا يعلم، وأما صاحب الجهل المركب فإنه لا يطلب العلم البتة؛ لأنه وإن كان لا يعلم إلا أنه يعتقد أنه يعلم، فصار ذلك قاطعاً صارفاً له عن طلبه[1].



(١) انظر: المصدر السابق ن ص؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص٤٤.



٤٢

الفرق بين الحد والحقيقة

الحد في اللغة: مصدر حدَدْت الدار أحدها.

والحد: المنع، والفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وجمعه حدود، وحد السارق، ما يمنعه عن المعاودة ويمنع غيره عن إتيان الجنايات(١). والحد أيضاً منتهى الشيء.

وفي الاصطلاح: قول يشتمل على ما به الاشتراك وعلى ما به الامتياز.

وعند المنطقيين: تمييز الماهي بأجزائها الذاتية.

وقيل: قول دال على ماهية الشيء(٢).

والحقيقة في اللغة: فعيل من حث الشيء يحِق ويحَق حقاً وحقوقاً، أي: صار حقاً وثبت، ووجب.

وحَقه يحَقه حقاً وأحقه: أثبته وصار عنده حقاً لا يشك فيه، وحق الأمر وأحقه: كان منه على يقين. والتاء في حقيقة لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، وفعيل بمعنى فاعل أو مفعول، فالحقيقة بمعنى الثابت أو المثبت(٣).

وحقيقة الشيء: ما به الشيء هو هو، كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف مثل: الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه.

وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه: حقيقة، وباعتبار تشخصه: هوية. ومع قطع النظر عن ذلك: ماهية(٤).

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ١٤٠.

(٢) انظر: التعريفات ص٨٣؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/ ٣٦؛ البحر المحيط ١/ ٩١.

(٣) انظر: الصحاح ٥/ ١٤٦؛ القاموس المحيط ٣/ ٢١٤؛ لسان العرب ١/ ٤٩؛ التعريفات ص٨٩.

(٤) انظر: التعريفات ص٩٠.

أما الفرق بين حد الشيء وحقيقة الشيء فقد نفاه بعض العلماء، كالأستاذ أبي منصور[١] رَحِمَهُ اللهُ والزركشي؛ إذ قال أبو منصور: الحد والحقيقة عندنا بمعنى؛ لأن حقيقة الشيء مانعة من الالتباس بغيره، ناطقة بما ليس منه من الدخول في حكمه.

وقال الزركشي رَحِمَهُ اللهُ: ومعنى الحقيقة والحد واحد، إلا أن لفظ الحقيقة يستعمل في القديم والمحدث والجسم والعرض، ولفظ الحد يغلب استعماله في الحجة[٢].

بيد أن بعض العلماء أثبت فرقاً بين الحد والحقيقة، فقال بعضهم: الحد ما استعمل في الشيء نفسه، والحقيقة ما جاز أن يستعمل في الشيء وضده.

وقال أبو حامد الإسفراييني[٣]: إن الحد يطلق بالاشتراك بين الحقيقة واللفظ الدال على الشيء، وذلك أن الشيء له في الوجود أربع مراتب:

الأولى: حقيقته في نفسه.

والثانية: ثبوت مثال حقيقته التي تدل عليه من الذهن الذي يعبر عنه بالعلم.

والثالثة: تأليف صوت بحروف تدل عليه وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس.

والرابعة: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر تدل على اللفظ وهو الكتابة.

وقال: والعادة لم تجر بإطلاق اسم الحد على العلم ولا على الكتابة بل هو مشترك بين الحقيقة واللفظ[٤].

---

(١) أبو منصور هو: عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي الأستاذ أبو منصور البغدادي الشافعي، فقيه أصولي نحوي متكلم من أشهر مصنفاته: (الفصل، والتحصيل وكلاهما في أصول الفقه، تفسير القرآن، فضائح المعتزلة، والفرق بين الفرق، والملل والنحل). توفي سنة ٤٢٩هـ.
ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ٥/ ١٣٦؛ الفتح المبين ١/ ٢٣٤.

(٢) انظر: البحر المحيط ١/ ٩١.

(٣) أبو حامد الإسفراييني هو: أحمد بن محمد بن أحمد أبو حامد الإسفراييني، فقيه شافعي مناظر، كان ذا مكانة ورياسة، من أهم مصنفاته: (شرح مختصر المزني، وكتاب في أصول الفقه). توفي سنة ٤٠٦هـ. ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ٤/ ٦١؛ شذرات الذهب ٣/ ١٧٨؛ الفتح المبين ١/ ٢٢٤.

(٤) انظر: البحر المحيط ١/ ٩١.

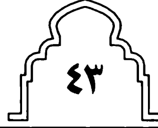
وكذلك فرق بينهما بأن الحد لا يكون إلا لما له غير يجمعه وإياه جنس، وقد فصل بالحد بينه وبينه، والحقيقة تكون كذلك ولما ليس له غير، كقولنا: (شيء) والشيء لا حد له من حيث هو شيء، وذلك أن الحد هو المانع للمحدود من الاختلاط بغيره والشيء لا غير له، ولو كان له غير لما كان شيئاً كما أن غير اللون ليس بلون فتقول: ما حقيقة الشيء، ولا تقول: ما حد الشيء.

وكذلك من الفروق بينهما: أن العلم بالحد علم به وبما يميزه، أما العلم بالحقيقة فعلم بذاتها[1].

ويفترقان في أن التعريف في التصورات والتصديقات، أما الحد فهو خاص بالتصورات.



(١) انظر: الفروق في اللغة ص٢٤.



الفرق بين الحد والرسم

الرسم في اللغة: الأثر، وقيل: بقية الأثر، وقيل هو: ما ليس له شخص من الآثار، وقيل هو: ما لصق بالأرض منها. ورسم الدار: ما كان من آثارها لاصقاً بالأرض، والجمع أرسم ورسوم[1].

واصطلاحاً: هو تعريف الشيء بخواصه أو أعراضه ينقسم الرسم إلى قسمين: رسم تام، ورسم ناقص؛ فالتام هو: تعريف الماهية بالخاصة مع الجنس القريب، كتعريف الإنسان بأنه: الحيوان الضاحك، أو الحيوان الكاتب. والناقص هو: تعريفها بالخاصة مع الجنس المتوسط، أو البعيد، أو الخاصة وحدها، كتعريف الإنسان بأنه: النامي الضاحك أو الكاتب، أو الجسم الضاحك أو الكاتب، أو الجوهر الضاحك أو الكاتب. أو بأنه: الضاحك فقط، أو الكاتب فقط[2]. وسمي رسماً؛ لأن التعريف فيه بالخاصة وهي من علامات الذات المختصة بها، الخارجة عن ماهيتها عند أهل البحث)[3].

ويتفق الحد والرسم في البيان عن المحدود بهما.

والفرق بينهما هو: أن الحد أتم من الرسم من حيث البيان عن المحدود، أما الرسم فإنه مثل السمة والعلامة فإنه يخبر بها عن المحدود حيث يعسر تحديده.

ولا بد للحد من الإشعار بالأصل إذا أمكن ذلك فيه، أما الرسم فغير محتاج إلى ذلك.

وفرق بينهما المنطقيون فقالوا: الحد مأخوذ من طبيعة الشيء، أما الرسم

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/٢٤١.

(٢) انظر: التعريفات ص١١١؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/٣٥، ٣٦؛ الكليات ص٣٩٣؛ الموسوعة الفلسفية ١/٤٢٤.

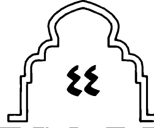
(٣) انظر: آداب البحث والناظرة ١/٣٧.

فمأخوذ من أعراضه[١].

وقال أبو البقاء رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الحد في اصطلاح الأصوليين هو الجامع المانع، وذلك يشمل الرسم[٢].



(١) انظر: الفروق في اللغة ص٢٤.
(٢) الكليات ص٣٩٢.



الفرق بين الماهية، والحقيقة، والذات

ماهية الشي: ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام.

وقيل: منسوب إلى (ما)، والأصل: (المائية)، قلبت الهمزة هاءً لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ (ما).

وقيل: الأظهر أنه نسبة إلى (ما هو) جعلت الكلمتان كالكلمة الواحدة.

قال الجرجاني رحمه الله: الماهية تطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان وهو (الحيوان الناطق) مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب (ما هو) يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى (حقيقة)، ومن حيث امتيازه عن الأغيار (هوية)، ومن حيث حمل اللوازم له (ذاتاً)، ومن حيث يستنبط من اللفظ (مدلولاً) ومن حيث إنه محل الحوادث (جوهراً)[١].

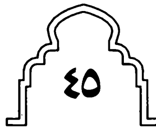
وقال العسكري في الفرق بين قولنا: ((ما حده؟) وقولنا: (ما هو؟) أن قولنا ما هو؟ يكون سؤالاً عن الحد، كقولك: ما الجسم؟ وسؤالاً عن الرسم، كقولك: ما الشيء؟ ـ وذلك أن الشيء لا يحد وإنما يرسم بقولنا: هو الذي يصح أن يعلم، ويذكر، ويخبر عنه ـ، وسؤالاً عن التفسير اللغوي، كقولك: ما القِطر؟ فنقول: النحاس، وليس كذلك قولنا: ما حده؟ لأن ذلك يبين الاختصاص من وجه من هذه الوجوه[٢].

ويظهر من هذا أن الماهية أعم من أن تكون بياناً للحد، أو غيره.



(١) انظر: التعريفات ص١٩٥.

(٢) انظر: الفروق في اللغة ص٢٤.



الفرق بين التعريف والحد

التعريف في اللغة: مصدر عرّف الشيء يعرفه، والتعريف: الإعلام، وإنشاد الضالة تعريفها، ويقال: عرّف فلان الضالة: أي: ذكرها وطلب من يعرفها، وجاء رجل يعترفها أي: يصفها بصفة يعلم أنه صاحبها[١].

واصطلاحاً: ذكر شيء معرفته معرفة شيء آخر[٢] وقال الطوفي رحمه الله: التعريف: تصيير الشيء معروفاً بما يميزه عما يشتبه به، بذكر جنسه وفصله، أو لازم من لوازمه التي لا توجد في غيره، أو شرح لفظه الغريب بلفظ مشهور مألوف.

قال: وحقيقة التعريف هو فعل المعرِّف ثم أطلق في الاصطلاح على: اللفظ المعرف به مجازاً؛ لأنه أثر اللافظ، كما أن التعريف أثر المعرف[٣].

والفرق بين التعريف والحد يظهر من بيان النسبة بينهما إذ إن التعريف أعم من الحد؛ لأن التعريف يحصل بذكر لازم، أو خاصة، أو لفظ يحصل معه الاطراد والانعكاس، وأما الحد فلا يحصل إلا بذكر الجنس والفصل المتضمن لجميع ذاتيات المحدود، فكل حد تعريف، وليس كل تعريف حداً؛ لأنه قد لا يتضمن جميع ذاتيات المعرَّف[٤].



(١) انظر: لسان العرب ٩/ ٢٣٦.
(٢) انظر: التعريفات ص٦٢؛ ضوابط المعرفة ص٢١، ٥٥.
(٣) انظر: شرح الطوفي لمختصر الروضة ١/ ١١٤.
(٤) انظر: المصدر السابق ن ص. والذاتي هو ما يخص الشيء ويميزه عن غيره. والفرق بين الذات والشخص، أن الذات أعم من الشخص؛ لأن الذات تطلق على الجسم وغيره، أما الشخص فيطلق على الجسم فقط. التعريفات ص١٠٧.

٤٦

الفرق بين تعريف الشيء بـ(ما) وتعريفه بجنسه

هذا فرق نبه عليه الطوفي رَحِمَهُ اللهُ، حيث زعم بعض المتعسفين أن تعريف الشيء بـ(ما) نحو قولنا: أصل الشيء: ما منه الشيء، وأصول الفقه: ما ينبني عليه الفقه، ونحو ذلك، قبيح أو غير صحيح؛ لأن المراد من التعريف الإيضاح والإفهام ولفظ (ما) شديد الإبهام فالتعريف به ينافي المقصود.

قال الطوفي رَحِمَهُ اللهُ: وهذا كلام لا طائل تحته لأن (ما) وإن كانت شديدة الإبهام، غير أن التعريف ليس بها وحدها، بل بها وبما بعدها وبمجموعهما يحصل الكشف عن حقيقة المحدود.

فلا فرق إذاً بين قولنا: أصل الشيء: ما منه الشيء. وبين قولنا: أصل الشيء: معلوم، أو موجود، أو جسم منه الشيء.

ولا فرق بين قولنا: ما يستند تحقق الشيء إليه، وبين قولنا: معلوم، أو موجود، أو جسم يستند تحقق الشيء إليه.

نعم المناقشة على ذلك من وجه آخر، وهو أن شأن الحدود والتعريفات أن يوضع فيها الجنس الأقرب ثم يميز بما يفصل النوع المقصود عن غيره من أنواع ذلك الجنس، ولفظ (ما) عام في الجنس القريب والبعيد فلا يعلم منه أيهما المراد.

فلو قال قائل: الإنسان: ما كان ناطقاً. لم يعلم هل المراد ما كان من الحيوان ناطقاً فيكون قد أتى بالجنس القريب كقوله: حيوان ناطق، أو ما كان من الأجسام أو المعلومات أو الموجودات ناطقاً فيكون قد أتى بالجنس البعيد نحو قوله: جسم ناطق، أو معلوم ناطق، أو موجود ناطق، فيكون قد أخل بالمختار في الاصطلاح وأفسد الحد بتناوله: الملَك والجني، إذ كل واحد منهما معلوم وموجود ناطق.

والجواب: إن الحذاق لا يطلقون لفظ (ما) في التعريف إلا مع قرينة تدل على

الجنس القريب والقرائن في المخاطبات كالألفاظ، بل أبلغ في الإفهام، إذ قد تكون القرينة عقلية قاطعة واللفظ مجملاً فتكون القرينة أدل منه.

مثال ذلك: قول القائل: العلم ـ مثلاً ـ: معرفة الشيء على ما هو. ثم يقول: والفقه: ما عرف منه أحكام أفعال المكلفين. فإن تقديمه لتعريف العلم دلنا على أن مراده بـ(ما) التي عرف بها الفقه نوع من أنواع العلم، فكأنه قال: الفقه علم يعرف به أحكام أفعال المكلفين.

وكذلك من قال: الكلمة: لفظ وضع لمعنى مفرد، وأنواعها: اسم، وفعل، وحرف. ثم قال: الاسم: ما دل على معنى في نفسه. فتقديمه لتعريف الكلمة وأن الاسم من أنواعها دل على أن مراده من (ما دل على معنى) كلمة دلت على معنى.

فأما من أطلق لفظ (ما) في هذا الباب من غير قرينة دالة على المراد أو على وجه يفسد به التعريف فذاك ممن لا كلام معه بإقرار ولا إنكار[١].



(١) انظر: شرح الطوفي لمختصر الروضة ١/١٢٨.

٤٧

الفرق بين الدور وتعريف الشيء بنفسه

الدور في اللغة: مصدر دار الشيء يدور، دوراً ودوراناً ودؤوراً، ويقال: دار يدور واستدار يستدير بمعنى واحد، إذا طاف حول الشيء وإذا عاد إلى الموضع الذي ابتدأ منه[١].

واصطلاحاً: توقف المعرّف أو بعض أجزائه على المعرف. أو هو: توقف الشيء على ما يتوقف عليه. ويسمى الدور المصرح كما يتوقف (أ) على (ب) وبالعكس.

أو بمراتب؛ ويسمى الدور المضمر.

كما يتوقف (أ) على (ب) و(ب) على (ج) و(ج) على (أ).

فالصريح: مثل القول بأن أول دجاجة يتوقف وجودها على أول بيضة، وأول بيضة يتوقف وجودها على أول دجاجة.

والمضمر: مثل القول بأن أول ماء وجد على الأرض من السحاب، وأول سحاب وجد من بخار الماء في الجو، وأول بخار للماء في الجو وجد من الماء الذي وجد في الأرض[٢].

والتعريف الحقيقي: أن يكون حقيقة ما وضع اللفظ بإزائه من حيث هي فيعرف بغيرها[٣].

والتعريف اللفظي أن يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ أوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك: الغضنفر: الأسد[٤].

وليس هذا تعريفاً حقيقياً يراد به إفادة تصور غير حاصل إنما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني.

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ٢٩٥ ـ ٢٩٧.

(٢) انظر: التعريفات ص١٠٥؛ ضوابط المعرفة ص٣٣٣ ـ ٣٣٧؛ الكليات ص٢٦٤.

(٣) المصدرين السابقين ن ص. (٤) المصدرين السابقين ن ص.

والدور وتعريف الشيء بنفسه كلاهما من مفسدات التعاريف، وهي مما يحترز عنه فيها، ويشتبه الدور وتعريف الشيء بنفسه من حيث إن في كل منهما يتوقف التعريف على سبقية معرفة بعض ألفاظ المحدود.

وفرقوا بينهما بأن الدور يلزم فيه تقدم الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبتين إن كان صريحاً، أما في تعريف الشيء بنفسه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة(١).

ومثال توقف الشيء على نفسه متقدماً بمرتبة واحدة: تعريف الشمس بأنه كوكب نهاري، ثم تعريف النهار بأنه: زمان طلوع الشمس فوق الأفق.

ومثال التوقف بمراتب تعريف الاثنين بأنه زوج أول، ثم تعريف الشيئين بالاثنين.

وقيل: الدور بمرتبة واحدة دور صريح يستلزم تقدم الشيء على نفسه بثلاث مراتب أو أكثر كما في قولك: فهم المعنى يتوقف على دلالة اللفظ. ودلالة اللفظ يتوقف على العلم بالوضع، والعلم بالوضع يتوقف بواسطة دلالة اللفظ على فهم المعنى، وهو الدور المضمر(٢).

والمقصود بالتقدم هو التقدم الطبيعي وهو كون الشيء الذي لا يمكن أن يوجد آخر إلا وهو موجود، وقد يمكن أن يوجد هو ولا يكون الشيء الآخر موجوداً، وأن لا يكون المتقدم علة للمتأخر، فالمحتاج إليه إن استقل بتحصيل المحتاج كان متقدماً عليه تقدماً بالعلة كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح، وإن لم يستقل بذلك كان متقدماً عليه تقدماً بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين، فإن الاثنين يتوقف على الواحد، ولا يكون الواحد مؤثراً فيه.

أما التقدم الزماني فهو ما له تقدم بالزمان(٣).

والمقصود بالدور هو الدور السبقي وهو المستحيل، وهو في الحد: أن تكون معرفة الحد يشترط لها سبقية معرفة بعض ألفاظ المحدود وهو محظور في الحدود؛ لأن الغرض هو توقف معرفة المحدود على معرفة الحد، أما إن توقفت معرفة الحد على معرفة المحدود كان ذلك دوراً سبقياً؛ لأن معرفة كل منهما تتوقف على سبق معرفة الآخر فلا يمكن الإدراك.

---

(١) انظر: التعريفات ص١٠٥؛ الكليات ص٢٦٤، ٤٤٧.

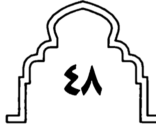
(٢) انظر: الكليات ص٤٤٧.

(٣) انظر: التعريفات ص٦٤.

أما الدور المعي؛ فليس فيه محال، وذلك ككون الجرم متصفاً بالعرض، إذ لا يعقل جرم خال عن جميع الأعراض كالحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، واللون ونحو ذلك، كما لا يعقل عرض قائم بنفسه دون جرم، فمعرفة كل منهما تتوقف على معرفة الآخر، إلا أنه لا يشترط سبق أحدهما للآخر بل يعلمان معاً في وقت واحد وذلك هو معنى كون الدور معياً[1].



(١) انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/ ٣٩؛ الكليات ص٤٤٧.



٤٨

الفرق بين الضد والنقيض

الضِّد في اللغة: ـ بكسر الضاد ـ واحد الأضداد، والضد المخالف، وكل شيء ضاد شيئاً ليغلبه يقال له: ضد.

وبفتح الضاد: الملء، تقول: أضُده ضَدّاً أي: أملأه، ويطلق على المخالف.

وسمي الضد ضداً؛ لأن كل واحد من الضدين يشغل الحيز عن الآخر(١).

والضد اصطلاحاً: واحد الضدين، والضدان صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما وقد يرتفعان، كالسواد والبياض(٢).

والمقابلة بين ضدين: هي المقابلة بين أمرين وجوديين بينهما غاية المنافاة، لا يتوقف إدراك أحدهما على إدراك الآخر(٣).

والنقيض: فعيل بمعنى فاعل من نقضه ينقضه نقضاً، وناقضه في الشيء مناقضة ونقاضاً أي: خالفه.

والنقض: إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء.

والمناقضة في القول: أن يتكلم بما يناقض معناه، وإبطال أحد القولين بالآخر(٤).

وفي الاصطلاح: رفع القضية. فإذا قلنا: كل إنسان حيوان بالضرورة، فنقيضها: إنه ليس كذلك.

ومقابلة النقيضين هي المقابلة بين السلب والإيجاب(٥). ويتفق النقيضان والضدان والمثلان في عدم إمكان الاجتماع.

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٢٦٣ وما بعدها.

(٢) انظر: التعريفات ص١٣٧؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/ ٢٦؛ الكليات ص٤٦.

(٣) انظر: المصادر السابقة ن ص.

(٤) انظر: لسان العرب ٧/ ٢٤٢ وما بعدها.

(٥) التعريفات ص٢٤٥؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/ ٢٦.

والفرق بين الضدين والنقيضين جواز الارتفاع في الضدين دون النقيضين فإن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً، كالعدم والوجود، أما الضدان فلا يجتمعان ولكن قد يرتفعان، كالسواد والبياض.

والفرق بين الضد والنقيض هو أن الضد أعم من النقيض فكل نقيض ضد وليس كل ضد نقيضاً، بل هو أعم من أن يكون نقيضاً أو غيره. ويتضح ذلك بالمثال. فقولنا: زيد قائم الآن. يقابلها نقضاً: زيد ليس بقائم الآن، أو هذا أسود، هذا ليس بأسود.

ويقابل الأولى ضداً: زيد جالس الآن. ويقابل الثانية ضداً: هذا أبيض.

فضدية قيام زيد ليست منحصرة في جلوسه، فربما كان نائماً أو مضطجعاً أو غير ذلك. وكذلك الضدية في السواد ليست منحصرة في البياض، فربما كان زرقة أو صفاراً.

وقد اكتسب الضد عمومه من خلال كونه غير منحصر في النقيض بل هو أعم من ذلك. فقولنا: زيد جالس الآن هي قضية متضمنة للنقيض وهو زيد ليس بقائم الآن. فالضد هنا فيه قضيتان الأولى نفي قيام زيد الآن، وهي النقيض. وإثبات جلوسه وهي القضية الثانية. أما النقيض فهو قضية واحدة وهي سلب القيام عن زيد فقط والفارق بين الضدين والمثلين اختلاف الحقيقة في الضدين وتساويهما في المثلين.

والفرق بين الخلافين والثلاثة الأخرى جواز الاجتماع في الخلافين دون جوازه في الثلاثة الأخرى[١].

ومما يلتحق بهذا الفرق، الفرق بين إثبات النقيض وإثبات الضد في المفهوم[٢] فإن مفهوم المخالفة يقتضي أن الحكم المنطوق غير ثابت للمسكوت عنه فهل القاعدة فيه هي إثبات ضد الحكم أو إثبات نقيضه؟.

قال القرافي رَحِمَهُ اللهُ وغيره: إن الحق هو الثاني بأن يقتصر على عدم الحكم

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٥٥؛ شرح مختصر الروضة ٢/ ٣٨٤؛ التعريفات ص١٣٧؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/ ٢٦، ٢٧؛ الكليات ص٤٦؛ الليث العابس خ١/١١.

(٢) انظر: الفروق للقرافي ٢/ ٣٦، ٣٧؛ شرح تنقيح الفصول ص٥٥؛ الكليات ص٤٦.

الثابت للمنطوق ولا يتعرض لإثبات حكم المسكوت البتة في جميع أنواع المفهوم، فمفهوم العلة في قوله ﷺ: **«ما أسكر كثيره فهو حرام»**[(١)] مفهومه ما لم يسكر كثيره فليس بحرام، ومفهوم الشرط مثلاً في قولنا: (من تطهر صحت صلاته) هو أن من لم يتطهر لا تصح صلاته وكذا جميع المفاهيم العشرة[(٢)] يثبت فيها نقيض حكم المنطوق للمسكوت وليس قاعدته إثبات الضد فيها ولهذا أخطأ من استدل على وجوب صلاة الجنازة بقوله تعالى في حق المنافقين: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ [التوبة: ٨٤] بأن مفهومه يقتضي وجوب الصلاة على المسلمين بل مفهومه عدم تحريم الصلاة على المؤمنين، وعدم التحريم صادق مع الوجوب والندب والإباحة والكراهة فلا يتعين الوجوب لأن الأعم لا يستلزم الأخص.



(١) أبو داود، كتاب الأشربة/ باب النهي عن المسكر ٤/ ٧٨ حديث (٣٦٨١). الترمذي، كتاب الأشربة/ باب ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام ٤/ ٢٩٢ حديث (١٨٦٥). ابن ماجه، كتاب الأشربة/ باب ما أسكر كثيره فقليله حرام ٢/ ١١٢٥ حديث (٣٣٩٣).

(٢) المفاهيم العشرة هي: (مفهوم العلة، ومفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم المانع، ومفهوم الزمان، ومفهوم المكان، ومفهوم الغاية، ومفهوم الحصر، ومفهوم الاستثناء، ومفهوم اللقب) انظر: الفروق للقرافي ٢/ ٣٦، ٣٧.

٤٩

الفرق بين المقابلة بين الضدين والمقابلة بين المتضايفين

المتقابلان: هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة. والمتقابلان أربعة أقسام: الضدان، والمتضايفان، والمتقابلان بالعدم والملكة، والنقيضان[١].

والمراد بالمقابلة بين المتضايفين هو المقابلة بين أمرين وجوديين بينهما غاية المنافاة ولا يمكن إدراك أحدهما إلا بإضافة الآخر إليه، كالأبوة والبنوة، والقبل والبعد، والفوق والتحت، فإن الذات الواحدة يستحيل أن تكون جامعة بين كونها أباً وابناً لشخص واحد، إلا أن الأبوة لا يمكن إدراك معناها إلا بإضافة البنوة إليها كالعكس وغيرها من الصفات الإضافية[٢].

وتتفق المقابلة بين الضدين والمتضايفين بأن كلاً منهما مقابلة بين أمرين وجوديين.

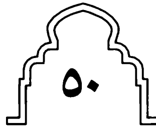
ويفترقان في أن الضدين لا يتوقف إدراك أحدهما على إضافة الآخر إليه، بخلاف المتضايفين فلا يمكن إدراك أحدهما إلا بإضافة الآخر إليه، وذلك لأن المتقابلين لا يجوز أن يكونا عدميين إذ لا تقابل بين الأعدام، فإما أن يكونا وجوديين أو يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً. فإن كانا وجوديين، فإما أن يعقل كل منهما بدون الآخر وهما الضدان، أو لا يعقل كل منهما إلا مع الآخر وهما المتضايفان[٣].



(١) التعريفات ص١٩٨.

(٢) انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/ ٢٧.

(٣) انظر: المرجعين السابقين ن ص.



٥٠

الفرق بين المقابلة بين النقيضين والمقابلة بين العدم والملكة[1]

المراد بالمقابلة بين العدم والملكة هو: المقابلة بين أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي. والطرف العدمي سلب للطرف الوجودي عن المحل الذي شأنه أن يتصف به. كالمقابلة بين البصر والعمى. فهي مقابلة بين أمرين أحدهما وجودي وهو المعبر عنه بالملكة كالبصر ـ في المثال السابق ـ والثاني عدمي وهو المعبر عنه بالعدم وهو العمى في المثال[2].

وتتفق المقابلة بين النقيضين وبين العدم والملكة، بأن كلاً منهما مقابلة بين أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي.

أما الفرق بينهما، فهو القيد الذي في العدم والملكة، وهو قولهم: عن المحل الذي شأنه أن يتصف به.

وذلك أن الطرف الوجودي المعبر عنه بالملكة هو ـ البصر ـ في المثال السابق، والطرف العدمي هو ـ العمى ـ وهذا الطرف العدمي سلب للطرف الوجودي عن المحل الذي شأنه أن يتصف به، كالحيوان الذي هو من جنس ما يبصر.

---

(١) قال في التعريفات: الملكة: صفة راسخة في النفس. وتحقيقه أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة: كيفية نفسانية، وتسمى حالة، ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة، وبالقياس إلى ذلك الفعل: عادة وخلقاً. ص٢٢٩.

(٢) انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/٢٨.

أما ما ليس من شأنه الاتصاف بالملكة فلا ترد عليه مقابلة العدم والملكة، كالحائط مثلاً، فلا يقال: هذا الحائط أعمى ولا يبصر؛ لأنه ليس من شأنه الاتصاف بالبصر حتى يسلب عنه العمى[١].

(١) انظر: المرجع نفسه.

المبحث الثالث

الفروق في المبادئ اللغوية

وفيه ست عشر فرقاً

٥١

الفرق بين اللفظ وبين طرق البيان الأخرى

اللفظ في اللغة واحد الألفاظ، وهو في الأصل مصدر لفظ يلفظ، والمراد به الملفوظ، وأطلق اللفظ عليه من باب تسمية المفعول باسم المصدر.

واللفظ هو: إلقاء الشيء من الفم، ولفظ بالكلام وتلفظ به: تكلم به[(١)].

واصطلاحاً: صوت معتمد على بعض مخارج الحروف.

وقيل: ما يتلفظ به الإنسان أو في حكمه مهملاً كان أو مستعملاً[(٢)].

وسبب الوضع اللغوي: هو أن الله تعالى لما خلق النوع الإنساني صيره محتاجاً إلى أمور لا يستقل بها بل يفتقر إلى المعاونة عليها ولا بد للمعاون من الاطلاع على ما في النفس وذلك، إما باللفظ أو الإشارة أو المثال، ولما كان ذلك الغير الذي يحتاج إليه الإنسان إما مجتمعاً معه وإما مبايناً عنه، وكذلك المنفعة التي يفتقر إليها إما حاضرة وإما غائبة، كانت الإشارة موضوعة لاختلاف المنفعة وسد الحاجة في الحاضر، ووضعت العبارة لتقوم مقام ذلك في الغائبات.

فالفرق بين اللفظ وغيره هو أن اللفظ أيسر فهماً لأن الحاجة داعية إليه لأجل الإفهام بالمخاطبة، وتكون الحاجة إليه أشد فيما كان محتاجاً فيه إلى التعبير وأيضاً هو أيسر إذ إنه موافق للأمر الطبيعي لأن الحروف كيفيات تعرض للنفس الضروري.

وأيضاً فإن اللفظ أكثر إفادة من غيره؛ لأنه يعم كل معلوم موجوداً أو معدوماً؛ بخلاف الإشارة مثلاً فإنها تختص بالموجود المحسوس؛ وبخلاف المثال وهو أن يَجعل لما في الضمير شكلاً لتعذر وجوده.

---

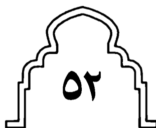
(١) انظر: مختار الصحاح ص٦٢٥؛ المصباح المنير ص٥٥٥؛ القاموس المحيط ٢/ ٣٩٦.

(٢) انظر: التعريفات ص١٩٢؛ شرح الكوكب المنير ١/ ١٠٤.

فخلص من هذا أن الفرق بين اللفظ وغيره من طرق البيان أنه أيسر إدراكاً وفهماً، وأنه هو الصالح لقضاء الحوائج بين الغائبين بالكتابة، وأنه هو الصالح لقضاء الحوائج الغائبة التي لا يمكن الإشارة إليها، وأنه يعم الموجود والمعدوم[(١)].



(١) انظر: المحصول للرازي ١/ق١/ ٢٦٢؛ المحصول لابن العربي ص١٩٣؛ البحر المحيط ٢/ ٨، ٩؛ الإبهاج ١/١٩٣؛ إرشاد الفحول ص١٤.



الفرق بين الكلام المركب والكلام المؤلَّف

تقدم الفرق بين المفرد والمركب عند كل من الأصوليين والنحاة[1]. وذكرت فيه أن اللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد، وقد تعرض الأصوليون إلى الفرق بين المركب والمؤلف من الكلام، ونقل الكثير منهم أن لا فرق بينهما عند المحققين؛ ولكن نقل الإسنوي رَحِمَهُ اللهُ الفرق بأن المركب: هو ما دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه، سواء كان تركيب إسناد مثل: (قام زيد)، أو تركيب مزج مثل: (خمسة عشر)، أو تركيب إضافة كـ(غلام زيد)، وأما المؤلَّف: فهو ما دل جزؤه على جزء المعنى كـ(عبد الله) في حالة كونه علماً، فإن لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو المفرد وذلك بأن لا يكون له جزء أصلاً كباء الجر، أو أن يكون له جزء ولا يدل على جزء معناه كـ(زيد) فإن الدال منه تدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزءاً من مدلوله[2].

ونقل الزركشي رَحِمَهُ اللهُ في الفرق بينهما: أن المركب: ما دلت أجزاؤه إذا نفردت ـ ولا تدل إذا كانت أجزاء كـ(عبد الله) ـ فإنه إذا كان علماً كان بمنزلة (زيد) فلا تدل أجزاؤه في هذه الحالة على شيء، ولكن في حالة إذا انفرت هذه الأجزاء فإنها تكون دالة على معاني خاصة بها؛ لأن (عبداً) دل على ذات اتصفت بالعبودية.

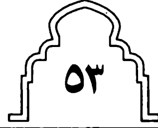
أما المؤلف: فهو ما دلت أجزاؤه في حالتي البساطة وحال التركيب كقولنا: (الإنسان حيوان) فإن كل واحد من هذه الأجزاء مثل: (الإنسان) يدل إذا انفرد على معنى، وهو المخلوق الموصوف بالإنسانية، وإذا تركب مع الآخر دل على معنى أيضاً[3].

---

(١) انظر: الفرق رقم (٤ ص٤٩).

(٢) انظر: نهاية السول ٢/ ٤٠، ٤١؛ نفائس الأصول خ١/ ١٢٨.

(٣) انظر: البحر المحيط ٢/ ٤٩.



الفرق بين جريان القياس في اللغة وجريانه في النحو

لا خلاف في ثبوت اللغة بالنقل والتوقيف بين الأصوليين، وانحصر خلافهم في ثبوتها بالقياس، وأقوالهم فيها مترددة بين النفي والإثبات.

وثمة سؤال عن الفرق بين ثبوت اللغة بالقياس وثبوت حكمها بالقياس. وقد فرق الأصوليون بأن الخلاف واقع في ثبوت نفس اللغة بالقياس، أما حكمها فلا خلاف في جوازه، كقياس النحوي (إن) النافية في العمل على (ما) النافية بجامع كونهما وضعا على حرفين لنفي الحال.

والفرق: هو أنه لما كان كلام العرب لا يضبط بالحفظ، وضع له الأئمة والعلماء قوانين يعلم بها، فصار النوع الذي يدرك بالقياس هو اللغة ويستوي في حكمه العالم والجاهل؛ لأنه قيد اللفظ.

وقال ابن جني[(١)] رحمه الله: قال أبو علي ـ أي: الفارسي[(٢)] ـ: ولأن مسألة واحدة من القياس أنبه وأنبل من كتاب لغة عند عيون الناس.

وقال أيضاً: قال لي: أخطئ في خمسين مسألة من اللغة، ولا أخطئ في واحدة من القياس.

قال ابن جني: وصدق؛ لأنه بالقياس ضبط كلامهم وجمعوا الكثير الذي لا يضبطه الحفظ القليل بالقياس، واستغنوا به عن حفظ ما لا ينحصر إذ فاتهم الأصل

---

(١) ابن جني هو: عثمان بن جني، أبو الفتح الموصلي النحوي اللغوي، من أحذق أهل الأدب بالنحو والصرف. من أشهر كتبه: (الخصائص، وسر الصناعة، وشرح التصريف للمازني). وغيرها. توفي سنة ٣٩٢هـ.
ترجمته في: وفيات الأعيان ٢/ ٤١٠؛ ومعجم الأدباء ١٢/ ٨١.

(٢) الفارسي هو: الحسن بن أحمد بن عبد الغفار أبو علي الفارسي النحوي، إمام عصره في العربية، من أشهر مصنفاته: (الإيضاح، والتذكرة، والحجة في القراءات). توفي سنة ٣٧٧هـ. ترجمته في: وفيات الأعيان ١/ ٣٦١ وما بعدها؛ شذرات الذهب ٣/ ٨٨.

عن العرب[1].

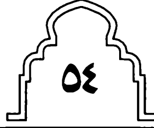
ومن هنا يعلم أن عمل اللغوي يختلف عن عمل النحوي، فاللغوي شأنه أن ينقل ما نطقت العرب به ولا يتعداه، وأما النحوي فشأنه أن يتصرف فيما ينقله ويقيس عليه، ومثالهما: المحدث والفقيه، فشأن المحدث نقل الحديث برمته، ثم إن الفقيه يتلقاه ويتصرف فيه، ويبسط علله ويقيس عليه الأمثال والأشباه[2].

وعلى رأي من يمنع إجراء القياس في اللغة يتخرج اشتراطهم كون الأصل في القياس ثابتاً بطريق سمعي شرعي، إذ ما ثبت بطريق عقلي أو لغوي لا يكون حكماً شرعياً فلا يصح القياس عليه، والحكم العقلي واللغوي لا يثبت قياساً عندهم[3].



---

(١) الخصائص لابن جني ٢/ ٨٨، ١/ ٣٢٣.
(٢) انظر: البحر المحيط ٢/ ٢٣، ٢٤.
(٣) انظر: المستصفى ٢/ ٣٢٥.



الفرق بين الوضع، والاستعمال، والحمل

الوضع في اللغة: مصدر وضع الشيء يضعه إذا اختلقه، وتواضع القوم على الشيء: اتفقوا عليه، وأوضعته في الأمر: إذا وافقته فيه على شيء(١).

وفي الاصطلاح: يقال بالاشتراك على ثلاثة معاني:

أحدها: جعل اللفظ دليلاً على المعنى؛ كتسمية الولد زيداً، ومنه وضع اللغات.

وثانيها: غلبة الاستعمال للفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره، وهذا هو وضع الحقائق الشرعية والعرفية الخاصة ـ كاصطلاح الأصوليين على معاني الوضع والاستعمال والحمل ـ والعرفية العامة مثل جعل لفظ الدابة للفرس مثلاً بحيث صار لا يفهم عند الإطلاق إلا هي.

وثالثها: أصل الاستعمال، ولو لمرة واحدة، وهو المراد بقول العلماء: من شرط المجاز الوضع أو ليس من شرطه؟ ومرادهم بالوضع: أنه لا بد أن يسمع من العرب النص بذلك النوع من المجاز ولو لمرة واحدة، ولا يسمون النطق مرة واحدة وضعاً إلا في هذا الموضع(٢).

والاستعمال في اللغة: مصدر استعمل الشيء يستعمله إذا جعله مطلوباً لعمله(٣).

وفي الاصطلاح: هو إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم من الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز(٤).

---

(١) انظر: لسان العرب ٨/ ٣٩٧.
(٢) انظر: نفائس الأصول ١خ/ ١٢٣، ١٢٤؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٠؛ الإبهاج ١/ ٢٦٣.
(٣) انظر: لسان العرب ١١/ ٤٧٥.
(٤) نفائس الأصول ١خ/ ١٢٤؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٠؛ الإبهاج ١/ ٢٦٤.

والحمل في اللغة: مصدر حمل الشيء يحمله إذا اعتمده[1].

وفي الاصطلاح: اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده ـ ومآله إلى دلالة اللفظ ـ.

فالمراد: كاعتقاد الشافعي ـ مثلاً ـ أن الله تعالى أراد بالقرء الطهر، واعتقاد أبي حنيفة أنه تعالى أراد الحيض. والمشتمل على المراد: نحو حمل من يحمل المشترك على معانيه إذا تجرد عن القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتياطاً[2].

ومن تعريف كل من هذه الثلاثة يظهر أن الفرق هو أن الوضع سابق، والحمل لاحق، والاستعمال متوسط.

وأن المستعمل والحامل معلومان، والواضع مجهول ـ على الخلاف في ذلك ـ.

وأن كل واحد منا يتأتى منه الاستعمال والحمل ويتعذر منه الوضع، فالاستعمال من صفات المتكلم، والحمل من صفات السامع، فهذه فروق ثلاثة بين الوضع والاستعمال والحمل[3].

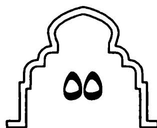


---

(١) انظر: لسان العرب ١١/١٧٦.

(٢) انظر: نفائس الأصول ١خ/١٢٤؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٠؛ الإبهاج ١/ ٢٦٤.

(٣) انظر: المراجع السابقة ن ص. وص٢٧ من هذا الكتاب.



الفرق بين علم الجنس وعلم الشخص، وعلم الجنس واسم الجنس

العَلَم بمعناه الأعم: هو ما وضع لشيء، وهو العلم القصدي، أو غلب على شيء وهو العلم الاتفاقي، الذي يصير علماً لا بوضع واضع بل بكثرة الاستعمال مع الإضافة[١].

علم الجنس: هو ما وضع لشيء بعينه ذهناً: كأسامة، فإنه موضوع للمعهود في الذهن[٢] أو هو: موضوع لكلي بقيد تشخصه في الذهن.

وعلم الشخص: هو الموضوع لجزئي، كزيد[٣].

ويشترك كل من علم الجنس واسم الجنس في أن كلاً منهما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، فإن (أسد) اسم جنس و(أسامة) علم جنس وكلاهما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، ويصدق على كل أسد في الخارج أنه أسد وأنه أسامة.

و(أسامة) علم جنس: لأنهم منعوه الصرف بالتأنيث والعلمية وليس شيء مع التأنيث غير العلمية[٤].

ولهذا فرق بينهما الأصوليون وغيرهم، وقال القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ: إن الفرق بين علم الجنس وعلم الشخص، وعلم الجنس واسم الجنس من نفائس المباحث ومشكلات المطالب[٥].

وقال الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ[٦]: إن الفرق بين علم الجنس واسم الجنس يعسر

---

(١) التعريفات ص١٥٦، ١٥٧. (٢) المصدر السابق ص١٥٧.

(٣) العلم: هو الجزئي، وانظر: الفرق رقم (٢٠٥ ص٥٥٠) والمحصول للرازي ١/ق١/٣١١.

(٤) انظر: نفائس الأصول خ١/١٣٥ب. (٥) شرح تنقيح الفصول ص٣٣.

(٦) ستأتي ترجمته ص١٦٤.

فهمه على كثير من طلبة العلم[١].

وليس اسم الجنس وعلم الجنس بمترادفين لأن اسم الجنس موضوع للماهية الكلية، وعلم الجنس موضوع لتلك الماهية بقيد تشخصها في الذهن، فإن تلك الماهية لا بد أن تمتاز عن غيرها وتتشخص في الذهن ومع ذلك فإنها تصدق على الأفراد الجزئية والخارجية حسبما هو معروف من صدق المعاني الكلية على الجزئيات[٢].

وإيضاح هذا الفرق هو أن الوضع مسبوق بالتصور، فلا يضع الواضع الشيء حتى يتصوره، فإذا وقعت صورته في ذهنه فتلك الصورة هي فرد مشخص من أفراد تصورات تلك الحقيقة. بدليل أن تلك الصورة يعقبها الغفلة، ثم يأتي بعدها صورة أخرى فتتوالى الأمثال على الذهن ويتخللها الغفلات، ولأنه يكون في ذهننا تلك الصور بعينها فهي مثل لتلك الصور التي في نفس الواضع فصارت لتلك الصورة أمثال باعتبار الصور الواردة على ذهن الواضع وباعتبار النفوس العديدة.

إذا تقرر أن تلك الصور فرد من أفراد تصورات تلك الحقيقة وكل فرد من أمثال ما هو متشخص متعين في نفس الواضع ـ كشخص زيد في الخارج الذي هو فرد من أفراد الإنسان ـ وهذه الصورة الشخصية فيها عموم وخصوص، فعمومها كونها صورة تلك الحقيقة كالأسد مثلاً الذي هو قدر مشترك بين التصورات المتعلقة بتلك الحقيقة، وخصوصها هو بعينها وتشخيصها، فإن وضع لها الواضع من حيث عمومها فهو اسم الجنس، أو وضع لها من حيث هي مشخصة وهو خصوصها فهذا هو علم الجنس؛ لأنه وضع للعموم والخصوص كما وضع علم الشخص لعموم الإنسان مثلاً وخصوص كونه زيداً ذلك الشخص المتشخص.

فخلص من هذا: أن الوضع فرع التصور، فإذا استحضر الواضع صورة الأسد ليضع لها، فتلك الصورة الثابتة في ذهنه هي جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد، فإن هذه الصورة واقعة في هذا الصورة واقعة في هذا الزمان، ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر والجميع مشترك في مطلق صورة الأسد، فهذه الصورة

---

(١) آداب البحث والمناظرة ١/ ١٧.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢/ ٥٣؛ الكليات ص٨٧.

جزئية من مطلق صورة الأسد فإن وقع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس، وهي من حيث عمومها وخصوصها تنطبق على كل أسد في العالم، بسبب أنا إنما أخذناها في الذهن مجردة عن جميع الخصوصيات فتطلق على جميع الأسود لوجود الشركة فيها كلها.

فيقع الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس بخصوص الصورة الذهنية[١]. وعلى هذا فلدينا فرقان:

أحدهما: بين اسم الجنس وعلم الجنس، وهو باعتبار دخول الخصوص في التسمية في علم الجنس وخروجه من اسم الجنس.

وثانيهما: الفرق بين علم الجنس وعلم الشخص، فعلم الجنس موضوع للعموم بقيد التشخص الذهني وعلم الشخص موضوع للعموم الخارجي بقيد الخارجي[٢].

وفرق الزركشي وغيره بين اسم الجنس وعلم الجنس من وجوه[٣]:

أحدها: امتناع دخول اللام على أحدهما وهو علم الجنس مثل أسامة وجوازه في الآخر، وامتنع دخولها على علم الجنس لأنه علم والعلم لا تدخله (أل)، أما اسم الجنس فتدخله لأنه نكرة.

الثاني: امتناع الصرف يدل على العلمية فما امتنع صرفه فهو علم جنس. والعلة في امتناع صرفه هو العلمية.

الثالث: نصب الحال عنها يدل على العلمية نحو: هذا أسامة مقبلاً، فإن أسامة في هذه الحالة علم جنس؛ بدليل وقوع الحال عنه.

الرابع: نص أهل اللغة على ذلك.

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: أحسن ما قيل فيه: إن اللفظ إن كان موضوعاً بإزاء الحقيقة فلا بد أن يتصور الحقيقة ويحضر فرد من أفرادها في الذهن متشخصاً، فالواضع تارة يضع للحقيقة لا بقيد التشخص الخاص في ذهنه فيكون ذلك اسم جنس، كمن حضر في ذهنه حقيقة الأسد وتشخص في ذهنه فرد من أفراده فوضع للحقيقة لا لذلك الفرد،

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ٣٣؛ لسان العرب ٢/ ٥٥؛ الكليات ص٨٧.

(٢) انظر: نفائس الأصول خ١/ ١٣٥/ ب١٣٦/ أ؛ شرح تنقيح الفصول ص٣٣؛ الكليات ص٨٧.

(٣) البحر المحيط ٢/ ٥٧، ٥٨.

وتارة يضع للتشخص الخاص في ذهنه بقيد ذلك الشخص الذي هو حاصل في أفراد كثيرة خارجية فهذا علم الجنس، وتارة يضع للشخص الخارجي فهو علم الشخص. وسمي هذا علم الشخص لأن الوضع فيه للشخص ليكون التشخيص للوضع الذهني والخارجي. قال رحمه الله: إذا ثبت هذا فلا إشكال في أن علم الجنس كلي لأنه يشترك في مفهومه كثيرون، أما الجزئي فهو علم الشخص[(١)].

وأما ابن السبكي [(٢)] فقال: المختار في التفرقة بينهما أن علم الجنس هو الذي يقصد به تميز الجنس من غيره من غير نظر إلى أفراده، واسم الجنس ما يقصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على أفراده حتى إذا دخلت عليه الألف واللام الجنسية الدالة على الحقيقة ساوى علم الجنس.

قال: كذا ذكره والدي ـ أحسن الله إليه ـ في الفرق بينهما، قال: ويستنتج منه أن علم الجنس لا يثنى ولا يجمع لأنه إنما يثنى ويجمع الأفراد[(٣)].

ورجح هذا الشيخ الشنقيطي[(٤)] رحمه الله وقال: هو أوضح الفوارق التي فرقوا بها بينهما، بل لا يكاد يعقل غيره.

قال: وهو أن علم الجنس روعي فيه القدر المشترك بقطع النظر عن الأفراد، واسم الجنس روعي فيه القدر المشترك لا بقطع النظر عن وجوده في بعض الأفراد.

وإيضاحه: أن معنى الأسد ـ مثلاً ـ شيء واحد وهو مجموع الحيوانية والافتراسية ـ مثلاً ـ فالمعنى الذهني الذي هو القدر المشترك بين أفراده شيء واحد لا تعدد فيه وإنما التعدد في الأفراد الخارجية المشتركة فيه، فوضعوا علم الجنس لذلك المعنى الذهني وهو شيء واحد، فشخصوا بالعلم في الذهن لا في الخارج،

---

(١) البحر المحيط ٢/ ٥٧، ٥٨. (٢) البحر المحيط ٢/ ٥٥، ٥٨، ٥٩.

(٣) الإبهاج ١/ ٢١١.

(٤) الشنقيطي هو: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر بن محمد بن أحمد نوح الجكني الشنقيطي، عالم، عامل، ورع، زاهد، عمل مدرساً في الرياض وفي الجامعة الإسلامية بالمدينة وتتلمذ عليه جمع من كبار العلماء، ودرس في الحرم النبوي الشريف، من مؤلفاته: (أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، دفع إيهام الاضطراب، مذكرة في أصول الفقه على روضة الناظر، آداب البحث والمناظرة) ولد عام ١٣٢٥هـ، وتوفي عام ١٣٩٣هـ بمكة.
ترجمته في: ترجمة الشيخ الأمين الشنقيطي، للسديس.

كتشخيص الشخص بعلم في الخارج، فعلم الجنس يشخص مسماه في الذهن لا في الخارج، وعلم الشخص يشخص مسماه في الخارج.

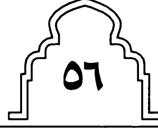
وأما لفظة أسد فإنهم أرادوا به المعنى الذهني المشترك بين الأفراد بدون قطع النظر عن وجود بعض أفراده الخارجية فيه التي هي محل التعدد.

وعلى قول من قال: إن اسم الجنس والنكرة شيء واحد، بأن اسم الجنس يراعى فيه وجود بعض الأفراد الخارجية في المعنى الذهني الذي هو القدر المشترك، وهو الفرد الشائع في جنس، فقطع النظر مطلقاً عن الأفراد الخارجية التي هي محل التعدد وقصد تشخيص المعنى الذهني الذي هو القدر المشترك بين الأفراد، وهو واحد لا تعدد فيه هو الذي يكون به الاسم المشخص لذلك المعنى الواحد في الذهن علم الجنس، وما لم يقطع النظر فيه عن الأفراد الخارجية هو اسم الجنس لتعدد الأفراد واتحاد المعنى الذهني المشترك بينها.

قال: والحاصل أن علم الشخص وعلم الجنس كلاهما جزئي بالإجماع، واسم الجنس، كأسد، وإنسان، كلي إجماعاً[1].



(١) انظر: آداب البحث والمناظرة ١/١٧، ١٨.



الفرق بين الترادف، والتأكيد، والاتباع

الترادف في اللغة: تفاعل من الرِّدف وهو ما تبع الشيء، والترادف هو التتابع، وترادف الشيء إذا تبع بعضه بعضاً(١).

واصطلاحاً: هو توالي الكلمات المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد، كالإنسان والبشر(٢).

التأكيد في اللغة: لغة في التوكيد؛ تقول: أكدت الشيء ووكدته، والتوكيد التوثيق، وهو في الكلام لإخراج الشك، وفي الأعداد لإحاطة الأجزاء، فإذا قلت: كلمني أخوك. فيجوز أن يكون كلمك هو أو أمر غلامه أن يكلمك، فإذا قلت: كلمني أخوك نفسه لم يجز أن يكون المتكلم غيره من ابن أو غلام(٣).

وفي إحاطة الأجزاء، مثل: أخذت واحداً كاملاً. فهذا التأكيد لإخراج استثناء الربع والخمس.

واصطلاحاً: التأكيد اللفظي: هو أن يكرر اللفظ الأول مثل: أقبل أقبل.

والمعنوي: هو تابع يقرر أمر المتبوع في النسبة أو الشمول.

وقيل: عبارة عن إعادة المعنى الحاصل قبله(٤).

والاتباع في اللغة: مصدر أتبعت الشيء الشيء إذا جعلته له تابعاً في إثره، والتابع التالي(٥).

واصطلاحاً: أن تتبع الكلمة الكلمة على وزنها أو رويها اتباعاً وتوكيداً مثل:

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ١١٤، ١١٥.
(٢) انظر: نهاية السول ٢/ ١٠٤ ـ ١٠٦؛ شرح تنقيح الفصول ص٣١.
(٣) انظر: لسان العرب ٣/ ٤٦٦.
(٤) انظر: التعريفات ص٥٠.
(٥) لسان العرب ٨/ ٢٧ ـ ٢٩.

(حِلٌّ وبِلٌّ)[١].

ولما كان التأكيد والاتباع فيهما شبه من الترادف؛ إذ الاتباع يشبه الترادف من حيث إن التابع والمرادف اسمان وضعا لمسمى واحد، ويشتبه الاتباع بالتأكيد من حيث إنهما يفيدان التقوية. ولئلا يظن أن الاتباع من قبيل الترادف ذكر الأصوليون الفرق بينهما بما حاصله:

أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت، والمؤكد لا يفيد غير فائدة الأول بل تقويته فقط.

ولذا قيل في التأكيد: إنه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من آخر، قالوا: وبهذا القيد الأخير يفرق بينه وبين الترادف إذ إنه ورود اللفظين دالين على مسمى واحد باعتبار واحد.

أما الفرق بين الترادف والاتباع فهو: أن التابع يفيد التقوية أيضاً، فإن العرب لا تضعه سدى، إذ لا بد أن له معنى مقصوداً سيق لأجله. وحينئذ يشتبه الاتباع بالتأكيد لأن كلاً منهما يفيد التقوية، ولكن فرقوا بينهما بأن التأكيد يفيد التقوية مع نفي احتمال المجاز، فإنك إذا قلت: قام القوم، احتمل أن تريد البعض مجازاً، وينتفي هذا الاحتمال بقولك بعد ذلك: كلهم.

وأيضاً من شرط التابع أن يكون على زنة المتبوع مثل: (حلٌّ وبلٌّ) والتأكيد لا يكون كذلك. وهذا فرق مأخوذ بالاستقراء. وقيل: إن من الفروق بين التابع والتأكيد أن التابع وحده لا يفيد بل لا بد أن يتقدمه المتبوع.

وأن الاتباع لا يختص بمعنى يمكن إفراده والتوكيد ما اختص بمعنى وجاز إفراده به.

وقيل من الفروق بينهما: أن الاتباع ما لا يدخل عليه الواو: مثل: (عطشان

---

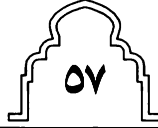
(١) البحر المحيط ٢/ ١١٤. وقال في اللسان (١١/ ١٦٧): الحلّ والحلال: نقيض الحرام، ويقال: هو حل وبل أي: طلق، ومن كلام عبد المطلب: لا أحلها لمغتسل وهي لشارب حل وبل؛ أي: حلال؛ بل: اتباع. وقيل: البل: مباح (حميرية). ونقل عن الأزهري قوله: روى سفيان عن عمرو بن دينار قال: سمعت ابن عباس يقول: هي حل وبل يعني زمزم، فسئل سفيان ما حل وبل؟ فقال: حل: محلل.

لطشان)[١] والتوكيد ما دخل عليه الواو نحو (حل وبل)[٢]. ولكن هذا الفرق ليس بمطرد والصحيح الذي قبله.



(١) اللطشان: القلق. الكليات ص٣٥.

(٢) انظر: الأحكام للآمدي ١/ ٢٥؛ الإبهاج ١/ ٢٣٩؛ نهاية السول ٢/ ١١٠؛ التحصيل ١/ ٢٠٩؛ البحر المحيط ٢/ ١١٤، ١١٦.



الفرق بين الحقيقة والمجاز

الحقيقة في الاصطلاح[(١)]: استعمال اللفظ فيما وضع له. أو هي: اللفظ المستعمل فيما وضع له[(٢)].

المجاز في اللغة: مصدر جاز، يقال: جاز الموضع جوزاً وجؤوزاً وجوازاً ومجازاً، ومعناه: التعدي، يقال: جزت هذا الموضوع: أي: تعديته إلى غيره[(٣)].

وفي الاصطلاح: استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي[(٤)].

---

(١) تعريف الحقيقة لغة في الفرق رقم (٤٢ ص١٣٤).

(٢) انظر: البلاغة الواضحة ص٧٠؛ المحصول لابن العربي ص١٩٨؛ شرح تنقيح الفصول ص٤٢؛ شرح مختصر الروضة ١/ ٤٨٥؛ التعريفات ص٨٩؛ إرشاد الفحول ص٢١.
والتفاوت الحاصل في تعريف الحقيقة بين كونها استعمال اللفظ أو اللفظ المستعمل هو حسب رؤية كل فريق ممن تعرض للتعريف وما ترجح له.
فالأول: هو ما رجع القرافي رحمه الله عنه إلى الثاني حيث قال في تعريف الحقيقة: الصواب اللفظة المستعملة أو اللفظ المستعمل.
وفرق بين اللفظ المستعمل واستعمال اللفظ، فالحق أنها موضوعة للفظ المستعمل لا لنفس استعمال اللفظ، فالمقضي عليه بأنه حقيقة أو مجازاً هو اللفظ الموصوف بالاستعمال المخصوص لا نفس الاستعمال.
وقال: والصحيح في حد المجازان يقال هو: اللفظ المستعمل، ولا يقال: هو استعمال اللفظ. قال: وهذا الذي عليه الجمهور. **والثاني**: أيضاً رجحه الطوفي رحمه الله حيث قال: وقولنا اللفظ المستعمل في حد الحقيقة والمجاز أولى من قول من يقول: استعمال اللفظ، لأن مدلول الحقيقة والمجاز هو الألفاظ لا استعمال الألفاظ، وإنما استعمال اللفظ في موضوعه أو غيره ينبغي أن يقال له: تحقيق وتجوز لا حقيقة ومجازاً تعريفاً للمصادر بالمصادر وللأسماء بالأسماء.
انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٢، ٤٥؛ شرح مختصر الروضة ١/ ٤٨٥، ٤٨٦.

(٣) الصحاح ص٨٧٠؛ القاموس المحيط ٢/ ١٦٨.

(٤) التعريفات ص٢٠٢؛ المحصول لابن العربي ص١٩٨؛ شرح تنقيح الفصول ص٤٥؛ إرشاد الفحول ص٢١.

والحقيقة والمجاز في نظر المعتبرين لهما[1] من الأصوليين وغيرهم لا اشتباه بينهما من حيث كون أحدهما حقيقة والآخر مجاز، وذلك للمغايرة الواضحة من خلال تعريف كل منهما.

ولكن الاشتباه والحاجة إلى التمييز والتفريق بينهما هو من حيث الاستعمال. ومن هنا وضع العلماء الأمور والفروق التي يميز بها الحقيقي من المجازي، ومنها المجزوم بصحته واعتباره، ومنها المختلف فيه[2].

فمن الفروق:

١ ـ التنصيص أو الاستدلال على الحقيقة والمجاز، فالتنصيص يكون من ثلاثة أوجه:

أ ـ أن يقول الواضع أو المتواضعون هذا حقيقة وذلك مجاز.

ب ـ أن يذكروا حدهما فيذكر حد الحقيقة وحد المجاز.

---

(١) اختلف العلماء رحمهم الله في المجاز إلى عدة أقوال:
الأول: المنع منه مطلقاً ـ أي: في القرآن واللغة ـ، وهذا مذهب الظاهرية وأبي إسحاق الإسفراييني رحمه الله والفارسي من أئمة اللغة وابن تيمية وابن القيم وهو اختيار الشيخ الشنقيطي رحمهم الله.
الثاني: الجواز مطلقاً، وهو قول جماهير علماء الأصول والمعتزلة ومن أهل اللغة ابن جني حيث قال: وهو أكثر اللغة.
الثالث: جوازه في اللغة ومنعه في القرآن، وهو منسوب لبعض الظاهرية وبعض المالكية كابن خويز منداد، وبه قال أبو الحسن الخرزي من الحنابلة وأبو عبد الله بن حامد وأبو الفضل التميمي ومنذر بن سعيد البلوطي.
رابعاً: جوازه في القرآن ومنعه في اللغة، وهو منسوب لابن عقيل من الحنابلة.
خامساً: أنه لا يجوز لا في القرآن ولا في اللغة إلا إذا ورد به النص أو قام عليه الإجماع أو ضرورة الحس، قال به ابن حزم.
انظر: المعتمد ١/ ١١؛ الإحكام لابن حزم ٤/ ٤١٣؛ المستصفى ١/ ١٠٥؛ مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٥٤ ـ ٢٥٨، ٤٤٠ ـ ٤٩٧؛ شرح العضد ١/ ١٦٧؛ مذكرة الشنقيطي ص٥٧؛ أضواء البيان ٩/ ٦.

(٢) هناك خلاف بين العلماء في اعتبار الصحيح والفاسد من هذه الفروق. انظر: المستصفى ١/ ٣٤٢ ـ ٣٤٤؛ المحصول للرازي ١/ق١/ ٤٨٠، ٤٨٦؛ التحصيل ١/ ٢٣٩/ ٢٤٠؛ شرح الطوفي لمختصر الروضة ١/ ٥١٧ ـ ٥٢١؛ نفائس الأصول ١/ ٢٤٢ أ خ، وما بعدها؛ البحر المحيط ٢/ ٢٣٥ ـ ٢٣٩.

ج ـ أن يذكروا خواصهما، فيذكروا الخواص التي تميز الحقيقة والخواص التي تميز المجاز، فيقولون مثلاً: لفظ الأسد متعدد يستعمل في الحيوان المفترس بقرينة، ولا يستعمل مع الرجل الشجاع إلا بقرينة ـ وهذه خاصية الحقيقة والمجاز ـ.

٢ ـ امتناع الاشتقاق دليل على كون اللفظ مجازاً، مثل: (الأمر) يشتق منه آمر ومأمور في حال كونه حقيقة في القول، وفي حال كونه مجازاً في الفعل لم يصح الاشتقاق منه.

وهذا فرق ضعيف، ووجه ضعفه أن الدعوى عامة ولا تصح بالمثال الواحد.

٣ ـ أن تختلف صيغة الجمع على الاسم فيعلم أنه مجاز في أحدهما؛ لأن (الأمر) الحقيقي يجمع على (أوامر) وإذا أريد به الفعل يجمع على (أمور).

وهذا فرق ضعيف أيضاً، ووجه ضعفه أن اختلاف الجمع لا إشعار فيه بكون اللفظ حقيقة في معناه أو مجازاً.

٤ ـ التزام التقييد في معنى مع استعماله مطلقاً في المعنى الحقيقي يدل على أنه مجاز، قالوا: مثل: (جناح الذل) و(نار الحرب) و(رحى الحرب) وذلك لأن الأصل في الحقيقية أن تكون مطلقة فلا حاجة إلى التقييد بالقرينة لأن كل لفظ منها له معنى معلوم يخصه فكان التزام التقييد دليلاً على التجوز. وهذا فرض ضعيف، ووجه ضعفه هو أنه يوجد احتمال أن يكون اللفظ المقيد مشتركاً بين معنيين أحدهما نسبي والآخر غير نسبي فالنسبي يقيد مع حقيقته.

٥ ـ أن يكون أحد الإطلاقين للفظ متوقفاً على الإطلاق الآخر فلا يستعمل إلا معه. قالوا مثاله: النسيان في قوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾[1] [طه: ١١٥] وفي حق فتى موسى: ﴿وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾[2] [الكهف: ٦٣] قالوا: فهذه حقيقة في المخلوق لأنه أطلق بدون مقابل، أما في حق الخالق في قوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾[3] [التوبة: ٦٧] وقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ نَنسَىٰكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾[4] [الجاثية: ٣٤] فهو لا يطلق إلا مع الإطلاق المقابل له. هكذا قالوا. والصحيح أن المجاز على فرض التسليم به أصلاً فضلاً عن التسليم بوجوده في القرآن فضلاً عن التسليم

(١) انظر: تفسير القرطبي ١/ ٢٥١.
(٢) انظر: تفسير القرطبي ١١/ ١٢.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ٨/ ١٩٩.
(٤) انظر: تفسير القرطبي ١٦/ ١٧٧.

بوجوده في المغيبات وصفات الله، أمر لا يخفى ما فيه من الباطل الذي ينزه الله عنه في كلامه وسائر صفاته فالأولى تجنبه[١]. هذا فيما تميز به الحقيقة من المجاز.

وقد اقتنصت من متفرق كلام الأصوليين أن الحقيقة والمجاز يستويان في العموم والخصوص، ولكنهما يفترقان في اللزوم والبقاء، فإن الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نفيها عن موضوعها، والمجاز ليس بلازم باق حتى صح نفيه، ولهذا تترجح الحقيقة عند التعارض لأنها ألزم وأدوم، والمطلوب بكل كلمة عند الإطلاق ما هي موضوعة له في الأصل فيترجح بذلك حتى يقوم دليل المجاز[٢].

ومن الفروق بينهما أيضاً ـ وهو فرق مختلف فيه ـ أن الخلاف في القياس في اللغة كما يجري في الحقيقة، فقيل: إنه يجري في المجاز أيضاً، وقيل: إنه ممنوع في المجاز، وذلك لوجود الفرق بين الحقيقة والمجاز من وجهين:

أحدهما: أن المنع من القياس في المجاز لا يوقع في ضرر، لبقاء اسم الحقيقة، ولو منعنا القياس في الحقيقة لبقيت بعض المسميات بغير أسماء، وقد يحتاج إلى التعبير عنها فيوقع منع القياس في الحقيقة في ضرر.

والثاني: أن المجاز أخفض رتبة من الحقيقة فيجب تمييز الحقيقة عليه بجواز القياس فيها ومنعه في المجاز.

وعلى منع القياس في المجاز جماعة من الأصوليين، بل قد نقل الزركشي رحمه الله عن القاضي عبد الوهاب المالكي[٣] ....

---

(١) انظر: الأقوال في وجود المجاز في القرآن وفي اللغة وفي صفات الله تعالى في المعتمد ١/ ١١؛ الأحكام لابن حزم ٤/٤١٣؛ المستصفى ١/١٠٥ وما بعدها؛ الإحكام للآمدي ١/ ٣٣ ـ ٣٥؛ المحصول للرازي ١/ق١/٤٤٧؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/ ٤٥٤ ـ ٤٥٨، ٤٠٠ ـ ٤٩٧؛ شرح العضد على مختصر المنتهى ١/١٦٧؛ شرح الكوكب المنير ١/ ١٩١؛ إرشاد الفحول ص٢٢؛ مذكرة الشنقيطي ص٥٧؛ منع جواز المجاز مع أضواء البيان ٩/ ٦.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/ ٤٢، ١٠٨.

(٣) القاضي عبد الوهاب هو: عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد بن الحسين البغدادي، أبو محمد، فقيه مالكي تولى القضاء في العراق ومصر، وكان أديباً، عابداً، زاهداً، من مؤلفاته: (المعونة في شرح الرسالة، النصرة لمذهب مالك، الإشراف على مسائل الخلاف، شرح المدونة في الفقه، وله في الأصول: أوائل الأدلة، والإفادة، والتلخيص، والتلقين). توفي سنة ٤٢٢هـ بمصر. =

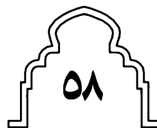
وأبي بكر الطرطوشي[1] الإجماع وعدم الخلاف في منع القياس في المجاز[2].



= ترجمته في: الديباج المذهب ٢/ ٢٦؛ وفيات الأعيان ٢/ ٣٨٧؛ شذرات الذهب ٣/ ٢٢٣؛ الفتح المبين ١/ ٢٣٠.

(١) أبو بكر الطرطوشي هو: محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب الفهري الطرطوشي، رحل إلى المشرق، وتفقه عند أبي بكر الشاشي وغيره، وسكن الشام مدة ودرس بها، كان إماماً عالماً عاملاً زاهداً ورعاً. توفي سنة ٥٢٠هـ.
ترجمته في: الصلة ٢/ ٥٧٥؛ مختصر ترتيب الرحلة لابن العربي ص٣٤٥.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢/ ٣٠، ٣١.



الفرق بين البحث عن المجاز قبل العمل بالحقيقة والبحث عن المخصص قبل العمل بالعام

يشترك الحقيقة والعام في كونهما من الاحتمالات الراجحة، وحكم الحقيقة أنه يجب العمل بها عند ثبوت اللفظ في حقيقته من غير بحث عن المجاز(١).

أما العام فقد اختلف فيه، هل يعمل به قبل البحث عن مخصص، أو لا بد من البحث أولاً حتى يغلب على الظن عدم وجود المخصص(٢)؟.

وقد حكي في وجوب العمل بالحقيقة قبل البحث عن المجاز الإجماع(٣). وإذا كانت الحقيقة تفارق العام في عدم وجوب البحث عن المجاز، فما وجه افتراقها عنه؟

قيل إن الفرق هو: أن احتمال وجود المخصص بالنسبة للعام أقوى من وجود المجاز بالنسبة للحقيقة؛ لأنه ما من عام شرعي إلا قد تطرق إليه التخصيص كما قال إمام الحرمين رَحِمَهُ اللَّهُ(٤). أما الحقيقة فبالاتفاق لا يلزم من وجودها أن يكون لها

---

(١) انظر: البحر المحيط ٢/ ١٥٤.

(٢) انظر: روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٢/ ١٥٧ ـ ١٥٩؛ المحصول للرازي ١/ق٣، ٢٩، ٣٠؛ البحر المحيط ٣/ ٣٦ وما بعدها.

(٣) انظر: البحر المحيط ٢/ ١٥٤، ٣/ ٤٧؛ الإحكام للآمدي ٣/ ٥٠.

(٤) انظر: البرهان ١/ ٤١١. في مقابل القول بأنه ما من عام إلا وخص، القول بأن التخصيص أقل القليل قاله الحنفية حيث قالوا: المخصص أقل لأنه لا يكون إلا بكلام مستقل مقارن وهذا قل أن يحدث ويوجد. ولشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ رأي متوسط في هذا مفاده أن نصوصاً كثيرة عامة غير مخصوصة، فكتاب الله تعالى مفتتح بعمومات لم تخص ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: ٢] فالله سبحانه رب كل العالمين وجميعهم بحيث لا يخرج من ذلك شيء، فهذا عام لم يدخله التخصيص نهائياً، وكذلك ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٤] فكل ما في يوم الدين يملكه الله تعالى بأجمعه لا يخرج منه شيء فهو عام لم يدخله التخصيص... وذكر أمثلة كثيرة من القرآن. =

مجاز[١]. ولكن القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ وغيره صرحوا بأن المسألتين على السواء في جريان الخلاف[٢]، ويقوي ما ذهب إليه القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ قول بعض العلماء: إن المجاز هو الغالب في اللغات[٣].

ونقل الزركشي عن سليم الرازي[٤] أن الفرق هو أن الحقيقة إذا عدل عن مقتضاها حمل اللفظ على المجاز، أما العام إذا حمل على الخصوص فإنه يكون في مدلوله حقيقة وليس مجازاً[٥]. ويؤيده أن البعض إذا خرج بالتخصيص بقي اللفظ مستصحباً في الباقي من غير احتياج إلى قرينة[٦].

= انظر: مجموع الفتاوى ٦/ ٤٤١ ـ ٤٤٥؛ النقص من النص ـ مجلة الجامعة الإسلامية ـ ص٥٨ عدد ٧٧، ٧٨.

(١) انظر: المحصول للرازي ١/ق١/ ٤٧٩؛ شرح الكوكب المنير ١/ ١٨٩.

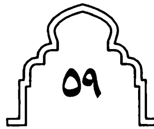
(٢) النفائس خ٢/ ١٧٩/ أ.

(٣) انظر: المحصول ١/ ١/ ٤٦٨؛ الخصائص لابن جني ٢/ ٤٤٧.

(٤) سليم الرازي هو: سُليم بن أيوب بن سليم أبو الفتح الرازي الشافعي، فقيه أصولي أديب لغوي مفسر، من مصنفاته: (ضياء القلوب في التفسير، والتقريب، والإشارة، والمجرد، والكافي في الفقه)، توفي سنة ٤٤٧هـ.
ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٤/ ٣٨٨؛ وفيات الأعيان ٢/ ١٣٣.

(٥) انظر: البحر المحيط ٢/ ١٥٤، ٣/ ٢٦٨ وما بعدها.

(٦) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٢٢، ٢٢٦ ـ ٢٢٩.



الفرق بين المجاز والكناية[١]

يتفق الكناية والمجاز في انتقال الذهن من مقتضى اللفظ إلى معنى آخر، وفي تردد الكناية بين الحقيقة والمجاز للعلماء آراء:

أحدها: أنها حقيقة؛ لأنها استعملت فيما وضعت له أصلاً وأريد بها الدلالة على غيره.

الثاني: أنها مجاز.

الثالث: أنها لا حقيقة ولا مجاز.

الرابع: أنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز، فإن استعمل اللفظ في معناه مراداً منه لازم معناه أيضاً فهو حقيقة، وإن لم يرد المعنى بل الملزوم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له. وعلى أنها ليست من المجاز ورد التفريق بينهما، والفرق من وجهين:

أحدهما: أن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها، فلا يمنع في قولك: (فلان طويل النجاد) أن تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأويل مع إرادة طول قامته. والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الرجل الشجاع: أسد، أن تريد معنى الأسد من غير تأويل.

والثاني: أن مبنى الكناية على الانتقال ـ أي: الذهني ـ من اللازم إلى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم.

وقيل: من الفروق بينهما أيضاً أنه لا بد في المجاز من اتصال وتناسب بين المحلين، وفي الكناية لا حاجة إليه فإن العرب تكني عن الحبشي بأبي البيضاء، وعن الضرير بأبي العيناء، ولا اتصال بينهما بل تضاد[٢].

---

(١) انظر: لتعريف الكناية والمجاز الفرق رقم (٨ ص٥٨ و٧٥ ص٢١٤).

(٢) انظر: كشف الأسرار ١/٦٦، ٦٧.

ويرد على هذا الأخير أنهم اعتبروا التضاد مناسبة.

وقال أبو البقاء: الكناية في اصطلاح الأصوليين أعم من المجاز من وجه؛ لأنهما يجتمعان في المجاز غير المتعارف، وقد توجد الكناية في محل بدون المجاز، كما في الضمائر وبالعكس، كما في المجاز المتعارف.

وقال: الكناية ليست بمجاز، وقد قالوا برمتهم: فرق الكناية والمجاز صحة إرادة المعنى الحقيقي فيها لا لذاته بل ليتوصل به إلى الانتقال إلى المراد بقرينة معينة لإرادة المعنى غير الموضوع له فيها، وكذا المجاز كله حيث لا تمنع فيه القرينة إلا إرادة الموضع له لذاته وهو السبع المخصوص مثلاً في (لقيت أسداً يرمي) ولا يمتنع أن يقصد الانتقال إلى الرجل الشجاع.

والمعنى الحقيقي في المجاز المرسل ملحوظ للانتقال منه إلى المعنى المجازي، لكنه غير مقصود بالإفادة، والمعنى الحقيقي في الكناية مقصود بالإفادة لكن لا لذاته بل لتقدير المكنى عنه، وبه تفارق الكناية التضمين.

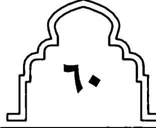
وقد صرح في بعض المعتبرات أن كناية أئمة العربية مجاز، إذا لا واسطة بين الحقيقة والمجاز عند المتكلمين والأصوليين.

والكناية في اصطلاح أئمة البيان: انتقال من لازم إلى ملزوم، وأما على قول الأصوليين والفقهاء فلا احتياج إلى الانتقال من اللازم إلى الملزوم بل قد يكون اللفظ كناية في محل حقيقته[1].

وهذا تفريق واضح بين الكناية والمجاز عند الأصوليين يخالفون بها أهل البيان، وقد تقدم في الفرق رقم ٨.



(١) انظر: الكليات ص٧٦٢.



٦٠

الفرق بين الكناية والتعريض

التعريض في اللغة: مصدر عرَّض بالشيء يعرض إذا أبداه من غير تصريح، وقال في اللسان: وعَروض الكلام: فحواه ومعناه، ويقال: عرفت ذلك في عروض كلامه ومعارض كلامه أي: في فحوى كلامه ومعنى كلامه وهو ضد التصريح(١).

وفي الاصطلاح: لفظ استعمل في معناه للتلويح بغيره.

وقيل: ما سيق لأجل موصوف غير مذكور. ومثاله من القرآن الكريم: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي﴾(٢) [يس: ٢٢] أي: وما لكم لا تعبدون بدليل قوله: ﴿وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾(٣) [فصلت: ٢١].

وقيل: ما يفهِم به السامع مراده من غير تصريح(٤).

وتشترك الكناية والتعريض في أن كلاً منهما ترك للتصريح بالشيء، وإذا كانا كذلك فهل هناك فرق بين الكناية عن الشيء والتعريض به؟

قيل: الفرق بينهما هو أن الكناية أن تذكر الشيء بذكر لوازمه، كقولك: (فلان طويل النجاد وكثير الرماد)، والتعريض أن تذكر كلاماً محتملاً لمقصودك إلا أن قرائن أحوالك تؤكد حمله على غير مقصودك.

وكذلك يفرق بين الكناية والتعريض من حيث الحقيقة والمجاز بأن التعريض أخص من الحقيقة مطلقاً، فلا يصدق على المجاز لأنه إنما يراد استعماله في المعنى الحقيقي لكن يلوح به إلى غرض آخر هو المقصود، فهو يشبه الكناية إذا قصد بها الحقيقة، وهو أخص من الحقيقة لأنها مرادة من حيث هي هي، وهو إنما يراد منه الحقيقة من حيث إشعارها بالمقصود، ولا بد فيها من قرينة حالية، فإن اللفظ المجرد لا يكفي فيها.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٦٨/٧، ١٧٦. (٢) انظر: تفسير القرطبي ١٧/١٥.
(٣) انظر: الإتقان في علوم القرآن ٤٨/٢؛ المحلي مع حاشية البناني ٣٣٣/١.
(٤) انظر: التعريفات ص٦٢.

ومن أمثلة الكناية: المسّ، والإفضاء، والدخول؛ كنايات عن الجماع.

ومن أمثلة التعريض: قول إبراهيم عليه السلام: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾[1] [الأنبياء: ٦٣] أي: كبير الأصنام غضب أن تعبد هذه الأصنام الصغار فكسرها، فكذلك الله يغضب لعبادة من دونه، فكلام إبراهيم عليه السلام في حق نفسه ضربه مثلاً في مقصوده من التعريض، فهو من مجاز التمثيل.

ويكون التعريض مما لا يراد به المعنى الحقيقي بل ضرب المثل مثل هذا.

ومنه ما يراد به المعنى الحقيقي ويشار به إلى المعنى الآخر الذي هو المقصود من التعريف وهذا حده عند البيانيين.

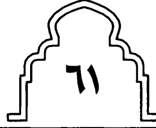
وأما الفقهاء فلم يتعرضوا للفرق بين الكناية والتعريض إلا في باب اللعان، والطلاق، فإنهم ذكروا الصريح، والكناية والتعريض أقساماً، وذكروا في الخِطبة التصريح والتعريض ولم يذكروا الكناية[2].

وعلى رأي الأصوليين في الكناية فالمعتبر فيها استتار المعنى المكنى عنه والمعتبر في التعريض اتضاح المعنى المعرض به!



(١) انظر: تفسير القرطبي ١١/٢٩٩.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢/٢٥١، ٢٥٢؛ الجامع لأحكام القرآن ١١/٢٩٩، ٣٠٠؛ الإتقان في علوم القرآن ٢/٤٨، ٤٩؛ المهذب للشيرازي ٢/٨٢؛ المغني لابن قدامة ٩/٥٧٢، ١٠/ ٣٦٧؛ روضة الطالبين ٨/٢٦، ٧/٣٠، ٨/٣١١.



٦١

الفرق بين الاستعارة والتشبيه

التشبيه في اللغة: تفعيل من أشبه الشيء الشيء إذا ماثله وساواه، فالتشبيه التمثيل والتسوية، يقال: شبّه كذا بكذا إذا ساوى بين شيء وشيء[١].

وفي الاصطلاح: الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى، فالأمر الأول هو المشبه، والثاني هو المشبه به، والمعنى هو وجه الشبه، ولا بد فيه من آلة التشبيه وغرضه[٢].

والاستعارة في اللغة: استفعال من أعار الشيء يعيره، ومعناها طلب الشيء لاستعماله لا على سبيل التملك[٣].

وفي الاصطلاح: تركيب استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي[٤].

وقيل: ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه[٥].

وفي بيان وجه اشتباه الاستعارة بالتشبيه قال السيوطي[٦] رحمه الله: زُوّج المجاز بالتشبيه فتولد بينهما الاستعارة في مجاز علاقته المشابهة.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/٥٠٣، ٥٠٤. (٢) انظر: التعريفات ص٥٨.

(٣) انظر: الصحاح ٢/٧٦١؛ المصباح المنير ص٤٣٧؛ لسان العرب ٤/٩١٦، ٩١٩؛ الكليات ص١٠٠.

(٤) انظر: البلاغة الواضحة ص٩٨؛ التعريفات ص٢٠.

(٥) انظر: التعريفات ص٢٠.

(٦) السيوطي هو: عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين أبي بكر بن عثمان السيوطي الشافعي، زاهد مفسر محدث فقيه نحوي بلاغي لغوي متفنن، صاحب تصانيف كثيرة في فنون متنوعة من أشهرها: (الإتقان في علوم القرآن، وإتمام الدراية، والأشباه والنظائر النحوية، والأشباه والنظائر في الفقه، وحسن المحاضرة، وهمع الهوامع شرح جمع الجوامع في النحو، وغيرها كثير). توفي سنة ٩١٧هـ.
ترجمته في: الأعلام ٢/١٠٧٣؛ الفتح المبين ٣/٦٥.

أو يقال في تعريفها: اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي. وقال: الأصح أنها مجاز لغوي؛ لأنها موضوعة للمشبه به لا للمشبه ولا الأعم منهما، ف(أسداً) في قولك: رأيت أسداً يرمي، موضوع للسبع لا للشجاع ولا للمعنى الأعم منهما كالحيوان الجريء مثلاً ليكون إطلاقه عليهما حقيقة كإطلاق الحيوان عليهما.

وقيل: هي مجاز عقلي، بمعنى أن التصرف فيها أمر عقلي لا لغوي(١). وللاستعارة أقسام كثيرة باعتبارات عديدة ليس هذا مجال بسطها(٢). والذي يهم هو تحرير الفرق بين الاستعارة والتشبيه خاصة إذا كان التشبيه محذوف الأداة، مثل: (زيد أسد) فهو متردد بين كونه استعارة، من حيث استعمال (أسد) في حقيقته، وذكر زيد والإخبار عنه بما لا يصلح له حقيقة قرينة صارفة إلى الاستعارة دالة عليها، وبين كونه تشبيهاً بليغاً حذفت منه أداة التشبيه ووجه الشبه من حيث أن أداة التشبيه مقدرة غير ظاهرة، فالاستعارة فيها معنى التشبيه، والتشبيه البليغ صورته صورة الاستعارة، ومن هنا وجب تحرير الفرق بينهما.

فقيل: الفرق هو الاستعارة لا يذكر فيها المستعار له، ويكون الكلام خالياً عنه، ويكون الكلام صالحاً لأن يقصد به المستعار منه أو المستعار له لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام على إرادة المستعار له، أما في التشبيه البليغ فالمشبه يكون مذكوراً، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾(٣) [البقرة: ١٨] المشبه هم المنافقون فيكون تشبيهاً لا استعارة على هذا الرأي(٤).

وقيل: الفرق هو أن الاستعارة من شروطها إمكان حمل الكلام على الحقيقة في الظاهر وتناسي التشبيه، وفي قولنا: (زيد أسد) لا يمكن كونه حقيقة فلا يجوز أن يكون استعارة لأن من شرط الاستعارة صلاحية الكلام لصرفه إلى الحقيقة في الظاهر.

ورد هذا التفريق بأن الأولى عكسه، فإنه لو قيل: لا بد من عدم صلاحيته لحمله على الحقيقة في الظاهر لكان أقرب؛ لأن الاستعارة مجاز لا بد له من قرينة،

---

(١) الإتقان ٢/ ٤٤.
(٢) انظر: بسطها في الإتقان ٢/ ٤٢ ـ ٤٦، الكليات ص١٠١ وما بعدها.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ١/ ٢١٣.
(٤) انظر: الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٤٦، ٤٧.

فإن لم تكن قرينة امتنع صرفه إلى الاستعارة وصرفناه إلى حقيقته، وإنما نصرفه إلى الاستعارة بقرينة إما لفظية، أو معنوية؛ نحو: (زيد أسد) فالإخبار به عن زيد قرينة صارفة عن إرادة حقيقته[1].

والراجح في الفرق هو أن الاستعارة وإن كان فيها معنى التشبيه إلا أن تقدير حرف التشبيه لا يجوز فيها، أما التشبيه فلا بد من ذكر حرف التشبيه أو تقديره إن كان محذوفاً في حالة التشبيه البليغ فتقديره واجب فيه.

وعلى هذا فوجه المفارقة بين الاستعارة والمجاز المرسل هو أن الاستعارة لفظ استعمل في غير ما وضع له للمشابهة، وبهذا فارقت المجاز المرسل.

قال أبو البقاء: «الأصوليون يطلقون الاستعارة على كل مجاز... والاستعارة أخص من المجاز إذ قصد المبالغة شرط في الاستعارة دون المجاز»[2].



(١) انظر: المصدر السابق ٢/٤٧.
(٢) الكليات ص١٠٠.

٦٢

الفرق بين قرينة المجاز وقرينة المشترك

المشترك في اللغة: اسم المفعول من اشترك يشترك اشتراكاً، والاشتراك: التساوي، والمشترك: هو ما تساوى فيه شيئان فأكثر[١].

وفي الاصطلاح: اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين أو معان مختلفة بأوضاع متعددة[٢].

ومثاله: القرء؛ فهو يدل على معنيين حقيقيين على التساوي بحكم الاشتراك، وهما: الطهر والحيض.

ومثال المجاز: (أسد) للرجل الشجاع.

ويشترك كل من المجاز والمشترك في أن كلاً منهما يدل على معنيين فأكثر على سبيل المزاحمة، ويترجح اللفظ في أحد المعنيين بقرينة خارجة عن دلالة اللفظ نفسه.

ويفترقان في أن المشترك يدل بنفسه على أحد معنييه والقرينة تكون لدفع المزاحمة، فلا تكون دلالته على هذا المعنى بواسطة القرينة بل هو يدل بنفسه وذلك أن المقتضي للدلالة على المعنى المعين متحقق وهو وضع اللفظ لهذا المعنى شخصاً لا نوعاً ولا جنساً، إلا أن المزاحمة الحاصلة من صلاحيته للمعنى الآخر مانعة من اختصاصه به والقرينة تكون دافعة للمانع وليس عدم المانع من تتمة اقتضاء دلالة اللفظ على المعنى.

أما المجاز فلا يدل بنفسه على معناه المجازي، ولكن يدل عليه بواسطة القرينة، فالقرينة في المجاز من تتمة المقتضى، فيكون من باب الوضع نوعاً وليس من الوضع شخصاً مثل المشترك[٣].

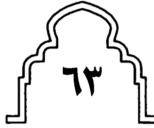
وبهذا يظهر الفرق بين قرينتين المجاز والمشترك وبين دلالتيهما.

---

(١) انظر: المصباح المنير ص٣١١؛ القاموس المحيط ٣/ ٢٩٩.

(٢) انظر: ميزان الأصول ص٣٤٠؛ التعريفات ص٢١٥.

(٣) انظر: فتح الغفار ١/ ١١٢.



الفرق بين المجاز، والهزل، والكذب

الكذب: هو عدم مطابقة الخبر للواقع، وقيل: هو إخبار لا على ما عليه المخبر عنه[١].

والهزل في اللغة: مصدر هزل، ومعناه اللعب وهو ضد الجد، وفي الاستعمال اللغوي خاصة: أن لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي[٢].

وبمعناه الأعم: أن يراد بالشيء ما لم يوضع له[٣].

ويتبادر إلى الذهن اشتراك كل من المجاز والكذب في عدم مطابقة الواقع.

فإذا قيل في المجاز: ـ يريد الحائط أن يقع ـ مع أن الجماد لا تصدر منه الإرادة؛ أو قيل: فلان أسد؛ مع أنه ليس كذلك، بل هو إنسان فهو غير مطابق للواقع.

وكذلك الكذب غير مطابق للواقع، فإذا قال الكاذب: زيد في الدار، وهو ليس فيها فهو كذب لعدم مطابقة الكلام للواقع. فهل المجاز كذب؟

والجواب على هذا السؤال هو أن المجاز ليس بكذب إذ بينهما فرق وهو القرينة؛ فإن المجاز استعمال للفظ في غير ما وضع له أصلاً بقرينة، أما الكذب فلا قرينة فيه، والقرينة قد تكون حالية، وقد تكون مقالية؛ أما الحالية فهي ما إذا عُلم أو ظُن أن المتكلم لا يتكلم بالكذب فيعلم أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز.

ومنها أن يقترن الكلام بهيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز.

ومنها: أن يعلم بسبب خصوص الواقعة أنه لم يكن للمتكلم داع إلى ذكر الحقيقة فيعلم أن المراد هو المجاز.

---

(١) انظر: التعريفات ص١٨٣؛ لسان العرب ١١/٦٩٦.

(٢) انظر: المصدر السابق ص٢٥٧.

(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/٣٥٧.

وأما القرينة المقالية فهي أن يذكر المتكلم عقيب ذلك الكلام ما يدل على أن المراد من الكلام الأول غير ما أشعر به ظاهره[١].

وإلى هذا الفرق ذهب بعض الأصوليين كالرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وذهب آخرون إلى الاعتراض على هذا الفرق وذكروا فرقاً آخر غيره للخروج من الاعتراض، ومنهم القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

واعتراضهم هو: أن المجاز قد يعرى عن القرينة ويكون مع الكذب القرينة، فيلزم ـ حينئذ ـ أن يكون المجاز كذباً، والكذب مجازاً على الفرق السابق.

أما عرو المجاز عن القرينة فلأن المتكلم قد يقصد الإلغاز والإلباس على السامع فإنه من مقاصد العقلاء؛ فيتجوز ولا يبدي قرينة، أو تكون حقيقة لا يفهمها السامع ولا يخل ذلك بحقيقة المجاز فإن المجاز إنما يشترط فيه العلاقة وهي لا بد منها، أما القرينة فهي شرط في فهم السامع للمجاز لا في حقيقة المجاز.

وأما اقتران القرينة بالكذب فإن الإنسان إذا قال: أنا أقدر على إزالة الشمس من الفلك، وشرب البحر المالح، وغير ذلك مما يعلم أن يظن أنه كذب لقرينة حاله بعجزه عن ذلك، أو دلالة الدليل العقلي أو الشرعي أو العادي على كذبه قطعنا بكذبه لأجل القرينة؛ فلا يمكن أن تجعل القرينة هي الفرق المميز فإنه يؤدي إلى خلط الحقائق.

أما الفارق على هذا الرأي فهو أن الكاذب لفظه ليس مطابقاً لما استعمله فيه كان حقيقة أو مجازاً، والمتجوز لفظه مطابق لما استعمله فيه، كانت معه قرينة أو لا.

وبيان ذلك هو أن من قال: الواحد نصف العشرة؛ فهو مستعمل لفظه فيما فهم عنه، وهو غير مطابق، ولفظه هذا حقيقة لغوية.

وإذا قال: فلان أسد؛ وفلان هذا في غاية الجبن وقلة الشجاعة كان كذباً؛ لأنه استعمل لفظه في معنى المبالغة في الحقيقة وكذلك استعمل لفظه في معنى المبالغة في المجاز، فهذا بيان أن الكذب غير مطابق للواقع.

وأما أن المجاز مطابق؛ فلأن الإنسان إذا قال: أوجدت الأرض النبات؛ مراده

(١) انظر: المحصول للرازي ١/ق١/ ٤٦١.

أن السبب العادي في تخليق النبات بقدرة الله تعالى قد وجد منها، ولم يستعمل اللفظ في أنها هي الموجدة تأثيراً حقيقياً.

وإذا قال: أسأل القرية؛ إنما استعمل القول في إسناد السؤال إلى أهل القرية؛ وهذا مطابق للواقع ولا يستعمل لفظه في أن الجدران تجيب.

وكذلك في مجاز الأفراد لم يرد إلا المعنى المجازي وهو واقع؛ فهذا هو المجاز كانت معه قرينة أم لا.

وبهذا النظر يظهر أن المجاز قد يكون كذباً وقد يكون صدقاً، والحقيقة قد تجعل كذباً، وقد تكون صدقاً، ونحن إنما نفرق بين المجاز الصادق والكذب سواء كان هذا الكذب مجازاً أو حقيقة.

وبهذا الفرق تطَّرد الحقائق ولا يختلط شيء بشيء[١].

أما الفرق بين المجاز والهزل: فهو أن الكلام لما كان موضوعاً عقلاً لإفادة معناه ـ حقيقة كان أو مجازاً ـ كان استعمال الكلام في غير موضوعه العقلي وهو عدم إفادة معناه أصلاً هو الهزل؛ لأن الهزل هو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له. أما في المجاز فإن إفادة الكلام لمعناه مراده ومقصوده وإن لم يكن الموضوع اللغوي مراداً.

قال البزدوي رحمه الله: «الهزل ضد الجد»[٢].

وهو إشارة إلى أنه مخالف للمجاز كما أنه مخالف للحقيقة لأن مقابل المجاز الحقيقة، ومقابل الهزل الجد، والمجاز داخل في الجد كالحقيقة فكان الهزل مخالفاً لهما.

وقال البخاري رحمه الله: عبارة بعضهم: أن الهزل كلام لا يقصد به ما صلح له الكلام بطريق الحقيقة، ولا ما صلح له بطريق المجاز[٣].



(١) انظر: نفائس الأصول خ١/ ٢٣١/أ ـ ب.
(٢) أصول البزدوي مع الكشف ٤/ ٣٥٧.
(٣) انظر: كشف الأسرار ٤/ ٣٥٧.

٦٤

الفرق بين المنقول وكل من المشترك والمجاز

المنقول في اللغة: اسم المفعول من نقل الشيء ينقله نقلاً، والنقل: تحويل الشيء من موضع إلى موضع، فالمنقول هو: المحول عن موضعه[١].

واصطلاحاً: ما كان مشتركاً بين المعاني وترك استعماله في المعنى الأول[٢].

والمشترك مثل لفظ: (العين) و(القرء) و(الشفق) فإن كل واحد منها مشترك بالنسبة إلى معانيه، ومجمل بالنسبة إلى معنى واحد من معانيه[٣].

ويشترك كل من المنقول والمشترك في تعدد المعنى للفظ الواحد بتعدد الوضع في كل منهما.

والفرق بينهما ـ مع تعدد المعنى والوضع في كل ـ من وجهين:

الأول: أن المشترك قد وضع لمعنييه مثلاً على السواء؛ بأن وضع لهذا كما وضع لذاك، من غير اعتبار النقل من أحدهما إلى الآخر.

ويفترق المشترك أيضاً في جواز حمله على معنييه عند الإطلاق؛ فيسمى مشتركاً مطلقاً. وفي حالة عدم جوازه يسمى مشتركاً بالنسبة إلى المعنيين وهي مسألة عموم المشترك وفيها خلاف معروف.

والمنقول ما لم يوضع لمعنييه مثلاً على السواء بل وضع أولاً لأحدهما ثم نقل إلى الآخر لمناسبة بينهما مع هجر المعنى الأول ـ كجعفر ـ أصله النهر الصغير، ثم نقل إلى اسم شخص معين[٤].

ولذلك جعل بعض العلماء في تعريف المشترك قيد (بالوضع الأول) لئلا يدخل في التعريف جميع الألفاظ المنقولة[٥].

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٦٧٤.
(٢) انظر: التعريفات ص٢٣٣.
(٣) انظر: التعريفات ص٢١٥.
(٤) انظر: تهذيب الفروق ١/ ٧.
(٥) انظر: حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار ص٣٣٩.

والفرق بين المنقول والمجاز هو العلاقة، وهي شرط في المجاز إذ العلاقة لا بد منها وإلا كان منقولاً كجعفر فإنه النهر الصغير لغة، ووضع للشخص المخصوص على سبيل النقل لا العلاقة وليس هو مجازاً فيه لعدم العلاقة وكذلك جميع المنقولات[١].

وأيضاً يفرق بينهما بأن اللفظ إن ترك معناه الأول فهو المنقول وإن لم يترك معناه الأول بل يستعمل فيه أيضاً فيسمى حقيقة إن استعمل في الأول ـ وهو المنقول عنه ـ، ومجاز إن استعمل في الثاني ـ وهو المنقول إليه ـ، كالأسد، وضع أولاً للحيوان المفترس ثم نقل إلى الرجل الشجاع لعلاقة بينهما وهي الشجاعة[٢]

والمجاز الراجح منقول، إما في الشرع، كالصلاة منقول عن الدعاء، أو في العرف العام، كالدابة للحمار منقول عن كل ما يدب، أو العرف الخاص، كالجوهر عند المتكلمين منقول ـ عن كل نفيس ـ للمتحيز غير القابل للقسمة. فإنه لا يقصد بالنقل إلا غلبة الاستعمال حتى صار لا يفهم عند عدم القرينة إلا هو دون الحقائق الأصلية.

وقد يوجد النقل بدون المجاز الراجح بأن يقع النقل لا لعلاقة، كالجوهر، فإنه وضع في اللغة للنفيس من كل شيء ثم نقل للمتحيز الذي لا يقبل القسمة ـ ولا مشابهة بينه وبين النفيس، ولا علاقة تصلح بينهما ـ فإنه يشترط في العلاقة أن يكون لها اختصاص وشهرة ولا يكتفي بمجرد الارتباط كيف كان، وإلا أمكن أن يقال: النفاسة لا تقع إلا في الجوهر فبينهما ملابسة فهو مجاز؛ ولو فتح هذا الباب عند أهل المجاز لصح التجوز بكل شيء إلى كل شيء وقد نصوا على منعه.

وكذلك لفظ: (الذات) موضوع للمصاحبة لغة ونقل في عرف المتكلمين إلى نفس الشيء وألغيت المصاحبة بالكلية، فهو منقول لا مجاز راجح، لانتفاء العلاقة التي هي شرط في أصل المجاز، وإذا تعذر المجاز المطلق تعذر المجاز الراجح بطريق أولى. فحينئذ المنقول أعم مطلقاً والمجاز الراجح أخص مطلقاً إذا نسب كل واحد منهما للآخر.

وإن نسب المنقول إلى أصل المجاز كان كل واحد منهما أعم من الآخر من

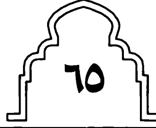
---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٥. (٢) انظر: التعريفات ص٢٣٤.

وجه وأخص من وجه؛ لأن كل واحد منهما قد وجد مع الآخر وبدونه ـ وهذا هو ضابط الأعم من وجه والأخص من وجه ـ فوجد المجاز ولا نقل، كالأسد في الرجل الشجاع، ووجد النقل ولا مجاز، كالجوهر عند المتكلمين، واجتمعا معاً في الدابة والراوية إذ لا يفهم من الدابة إلا الحمار[١].



(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٥ ـ ٤٧.



الفرق بين الخبر والإنشاء

الخبر والإنشاء قسما الكلام، ومعلوم الفرق الرئيس بينهما إذ كل واحد منهما ضد للآخر، فالخبر: ما يحتمل الصدق والكذب لذاته، بينما الإنشاء: ما لا يحتمل الصدق والكذب.

وقيل: الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمر إثباتاً أو نفياً، وقيل: الإنشاء هو القول الذي بحيث يوجد مدلوله في نفس الأمر، أو متعلقه(١).

ولكن هناك بعض الألفاظ اختلف في كونها إخباراً أو إنشاءً؛ كصيغ العقود، نحو: بعت، واشتريت ونحو: طلقت وأعتقت؛ قد اختلف فيها هل هي إخبار أو إنشاء؟ ولذلك اضطر الأصوليون إلى بيان الفروق بين الخبر والإنشاء، من منطلق توقف معرفة الحكم الشرعي على تمييز اللفظ هل هو من الخبر أو من الإنشاء من حيث قابليته للتكذيب وعدمه؟ إلى غير ذلك من مقتضيات اللفظ للحكم.

فقالوا في الفروق بينهما:

أولاً: الإنشاء سبب لمدلوله، وليس الخبر سبباً لمدلوله؛ فإن العقود إنشاءات وهي أسباب لمدلولاتها ومنطوقاتها بخلاف الأخبار.

ثانياً: إن الإنشاءات يتبعها مدلولها والإخبارات تتبع مدلولاتها، فإن المِلْك والطلاق مثلاً يثبتان بعد صدور صيغ البيع والطلاق، أما الخبر فإنه يتبع مدلوله ويثبت المدلول قبله؛ فإن قولنا: (قام زيد) تبع لقيامه في الزمن الماضي والمقصود بالتبعية هنا هو أنه تابع لتقرر مخبَره في زمانه؛ سواء كان ماضياً، أو حاضراً، أو مستقبلاً وليس المراد بالتبعية التبعية في الوجود، وإلا لما صدق ذلك إلا في الماضي فقط، فإن الحاضر مقارن فلا تبعية، لحصول المساواة، والمستقبل وجوده بعد الخبر فكان

---

(١) انظر: التعريفات ص٣٨، ٩٦؛ شرح العضد على المختصر ٢/٤٦، ٤٩؛ حاشية التفتازاني ٢/٤٨؛ الفروق للقرافي ١/٢.

متبوعاً لا تابعاً، فهذا معنى أن الخبر تابع لمخبره أي: أنه تابع لتقرر في زمانه.

ثالثاً: أن الإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب، فلا يحسن أن يقال لمن قال: (امرأتي طالق) صدق ولا كذب، إلا أن يريد الإخبار عن طلاقها.

رابعاً: أن الإنشاء يقع منقولاً غالباً عن أصول الوضع في صيغ العقود والطلاق والعتاق ونحوها، ولهذا لو قال لامرأتيه: (إحداكن طالق) ـ مرتين ـ يجعل الثاني خبراً لعدم الحاجة إلى النقل، وقد يكون إنشاءاً بالوضع الأول كالأوامر والنواهي فإنها للطلب بالوضع اللغوي والخبر يكفي فيه الوضع الأول في جميع صوره. فقول الرجل لامرأته: (أنت طالق ثلاثاً) إعلاماً لها بتقدم الطلاق، فهذا هو أصل الصيغة وإنما صارت تفيد الطلاق بسبب النقل العرفي عن الإخبار إلى الإنشاء[(١)].

ومما ينبني على تحديد الفرق بين الخبر والإنشاء معرفة هل الظهار خبر أو إنشاء؟.

قال القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: قد يتوهم أنه إنشاء وليس كذلك لأن الله تعالى أشار إلى كذب المظاهر ثلاث مرات بقوله تعالى: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَـٰتِهِمْ إِنْ أُمَّهَـٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّـٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾[(٢)] [المجادلة: ٢] ولأنه حرام ولا سبب لتحريمه إلا كونه كذباً[(٣)].

وقال غيره: الظاهر أنه إنشاء؛ لأن مقصود الناطق به تحقيق معناه الخبري لا على ما قصد من إنشاء التحريم، فلذلك وجبت الكفارة حيث لم يقصد به طلاقاً ولا ظهاراً إلا من حيث الإخبار، فالإنشاء ضربان:

ضرب أذن الشارع فيه كما أراده المنشئ كالطلاق.

وضرب لم يأذن فيه الشارع ولكن رتب عليه حكماً وهو الظهار، رتب عليه تحريم المرأة إذا عاد حتى يكفّر، وقوله: (إنها حرام) لا يقصد طلاقاً أو ظهاراً رتب فيه التحريم حتى يكفّر[(٤)].

وأما صيغ العقود فقال الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وأما اختلافهم في صيغ العقود فقيل:

---

(١) انظر: الفروق للقرافي ١/ ٢٣؛ نفائس الأصول خ١/ ٢٠٩أ؛ شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٠٦.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٧/ ٢٧٢.

(٣) انظر: الفروق للقرافي ١/ ٣١ ـ ٣٧.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٠٧.

إنها إنشاء، لصدق حد الإنشاء عليها، وقيل: إن لهذه الصيغ نسبتين: نسبة إلى متعلقاتها الخارجية وهي من هذه الجهة إنشاءات محضة، ونسبة إلى قصد المتكلم وإرادته وهي من هذه الجهة خبر عما قصد إنشاؤه، فهي إخبارات بالنظر إلى معانيها الذهنية وإنشاءات بالنظر إلى متعلقاتها الخارجية[١].



(١) البحر المحيط ٤/٢٢٨؛ وانظر: شرح العضد على المختصر ٢/٤٩.

الفصل الثاني

الفروق في الأحكام

- وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الفروق في أركان الحكم.

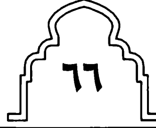
المبحث الثاني: الفروق في الحكم التكليفي.

المبحث الثالث: الفروق في الحكم الوضعي.

المبحث الأول

الفروق في أركان الحكم

وفيه ثلاثة عشر فرقاً



الفرق بين الحكم الكوني والحكم الشرعي

ومثال الحكم الكوني: قوله تعالى: ﴿... قَٰلَ رَبِّ ٱحۡكُم بِٱلۡحَقِّۗ﴾(١) [الأنبياء: ١١٢] أي: افعل ما تنصر به عبادك وتخذل به أعدائك فعلاً كونياً لا يخرج عن حكمك فيه أحد، فهذا حكم كوني.

ومثال الحكم الشرعي: قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمۡ حُكۡمُ ٱللَّهِۖ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡۚ﴾(٢) [الممتحنة: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾(٣) [المائدة: ١] فالحكم في هاتين الآيتين حكم شرعي لا كوني فهو يتعلق بإلاهية الله وشرعه.

ويتفق الحكمان في صدورهما من الله تعالى على خلقه.

والفرق بين الحكمين الكوني والشرعي من وجوه(٤):

أولاً: إن الحكم الكوني متعلق بربوبية الله تعالى وخلقه، أما الحكم الشرعي فهو متعلق بإلاهيته وشرعه.

ثانياً: إن الحكم الكوني جار على خلقه قدراً ولا خروج لأحد عن حكمه الكوني، أما الحكم الشرعي فيعصيه الفجار والفساق.

وكذلك من فروع الحكم: التحريم فينقسم إلى ما ينقسم إليه أصله؛ إلى كوني وشرعي(٥):

فالتحريم الكوني كقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمۡنَا عَلَيۡهِ ٱلۡمَرَاضِعَ مِن قَبۡلُ﴾(٦) [القصص: ١٢] وقوله تعالى: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيۡهِمۡۛ أَرۡبَعِينَ سَنَةٗۛ﴾(٧) [المائدة: ٢٦]، فهذا تحريم كوني لا خيار للعبد فيه ولا خروج له عنه.

(١) انظر: تفسير القرطبي ١١/ ٣٥٠.
(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٨/ ٦٠.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ٦/ ٣١.
(٤) انظر: شفاء العليل لابن القيم ص٢٨٠.
(٥) شفاء العليل لابن القيم ص٢٨٢.
(٦) انظر: تفسير القرطبي ١٣/ ٢٥٤.
(٧) انظر: تفسير القرطبي ٦/ ١٢٣.

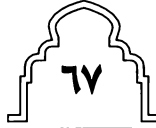
أما التحريم الشرعي فكقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾[١] [النساء: ٢٣] و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[٢] [المائدة: ٣].

فهذا تحريم شرعي قد يمتثله العبد وقد لا يمتثله وليس هو مثل التحريم الكوني الذي لا مخرج منه.



(١) انظر: تفسير القرطبي ٥/١٠٥.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ٦/٤٧.



٦٧

الفرق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع

الخطاب في اللغة: مصدر خاطب يخاطب، خطاباً ومخاطبة. والمخاطبة مراجعة الكلام[(١)]. والمراد به: توجيه الكلام نحو الغير لقصد الإفهام حالاً إن كان المخاطب موجوداً ومآلاً إن كان المخاطب معدوماً على تقدير وجوده[(٢)].

والخطاب في اصطلاح الأصوليين: قول يفهم من سمعه شيئاً مفيداً مطلقاً[(٣)].

وخطاب التكليف: ما ورد بطلب فعل أو ترك أو تخيير[(٤)]. وهو الإيجاب، والتحريم، والكراهة، والندب، والإباحة، وزاد الحنفية الكراهة التنزيهية.

خطاب الوضع: خبر استفيد من نصب الشارع علماً معروفاً لحكمه[(٥)].

وقيل: خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين لا بالاقتضاء ولا بالتخيير، وهو خطاب بنصب الأسباب، كالزوال، والشروط كالحول، والموانع، كالحيض[(٦)].

والفرق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع من حيث حقيقة كل منهما وهو أن الحكم في خطاب الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً، أما خطاب التكليف فطلب أداء ما تقرر بالأسباب والشروط والموانع[(٧)].

أما الفرق بينهما من حيث الحكم فمن وجوه[(٨)]:

---

(١) انظر: لسان العرب ١/ ٣٦١.
(٢) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى ١/ ٢٢١؛ بيان المختصر ١/ ٣٢٥؛ أصول الفقه للبرديسي ص٤٨.
(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٣٣٩؛ الكليات ص٤١٩.
(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٣٤٠؛ الفروق للقرافي ١/ ١٦١.
(٥) انظر: شرح الطوفي لمختصر الروضة ١/ ٤١١؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٤٣٤.
(٦) انظر: شرح الطوفي لمختصر الروضة ١/ ٤١٤؛ الفروق للقرافي ١/ ١٦١؛ الكليات ص٤٢٠.
(٧) انظر: الفروق للقرافي ١/ ١٦١؛ شرح الطوفي لمختصر الروضة ١/ ٤١٣ ـ ٤١٦؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٤٣٥؛ تيسير التحرير ٢/ ١٢٨ ـ ١٣٠.
(٨) انظر: الفروق للقرافي ١/ ١٦١ وما بعدها؛ شرح تنقيح الفصول ص٧٩ وما بعدها؛ شرح =

الأول: أن التكليفي لا يتعلق إلا بفعل المكلف، أما الوضعي فيتعلق بفعل غير المكلف، وبغير فعله أيضاً ـ كالتوريث بالسبب والطلاق بالضرر ـ فلو أتلفت الدابة أو الصبي شيئاً ضمن صاحب الدابة وولي الصبي في ماله.

الثاني: أن التكليفي لا يتعلق إلا بكسب العبد بخلاف الوضعي، ولهذا لو قتل خطأ وجبت الدية على العاقلة وإن لم يكن القتل مكتسباً لهم، فوجوب الدية عليهم ليس من باب التكليف لاستحالة التكليف بفعل الغير، بل معناه أن فعل الغير سبب لثبوت هذا الحق في ذمتهم.

الثالث: أن الوضعي خاص بما رتب الحكم فيه على وصف، أو حكمة ـ إن جوزنا التعليل بها ـ فلا يجري في الأحكام المرسلة غير المضافة إلى الأوصاف، ولا في الأحكام التعبدية التي لا يعقل معناها، ولهذا لو أحرم ثم جُن ثم قتل صيداً لا يجب الجزاء في ماله على الأصح؛ لأن الصيد على الإباحة وإنما يمنع من قتله تعبداً، فلا يجب إلا على المكلف(١).

الرابع: إن خطاب التكليف هو الأصل وخطاب الوضع على خلاف الأصل من حيث إن المقصود بالحكم والخطاب الطلب؛ فالأصل أن يقول الشارع: أوجبت أو حرمت عليكم أو افعلوا أو لا تفعلوا أو ارجموا هذا الزاني، أو اقطعوا هذا السارق؛ أما جعله الزنى والسرقة علماً على الرجم والقطع فهو خلاف الأصل ـ من حيث الحكم الطلبي ـ وإن كان خطاب الوضع يستلزم التكليف لأنه إنما يعلم به كقوله سبحانه: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾(٢) [المائدة: ٣٨] ونحو ذلك من الخطابات التكليفية المفيدة لأحكام وضعية، بخلاف خطاب التكليف فإنه لا يستلزم خطاب الوضع، كما لو قال لنا الشارع: (توضؤوا) ـ لا عن حدث ـ فإن هذا خطاب تكليفي بفعل مجرد عن سبب موضوع أو غيره(٣).

والمقصود بالأصل في عبارة الأصوليين في هذا المقام هو أن التكليف يكون

= الطوفي لمختصر الروضة ١/٤١٦؛ البحر المحيط ١/١٢٨؛ شرح الكوكب المنير ١/٤٣٦؛ أصول الفقه للبرديسي ص٥٦، ٥٧.

(١) انظر: فتح العزيز ٧/٤٩٧، ٤٩٨؛ البحر المحيط ١/١٢٨.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٦/١٥٩.

(٣) انظر: شرح الطوفي ٣/٤٣٨؛ البحر المحيط ١/١٢٩.

عن طريق خطاب تكليفي، فالأصل هو إطلاق لفظة: (الخطاب) على التكليف الذي يشمل طلباً أو تخييراً، أما إطلاق هذه اللفظة على الوضع فليس هو من الأصل لأنه إخبار لا إنشاء.

خامساً: أن الوضعي لا يشترط فيه قدرة المكلف عليه ولا علمه فيورَّث بالسبب، ويطلَّق بالضرر، وإن كان الوارث والمطلَّق عليه غير عالمين، ولو أتلف النائم شيئاً أو رمى إلى صيد في ملكه فأصاب إنساناً ضمنه، وإن لم يعلما، وتحل المرأة بعقد وليها وتحرم بطلاق زوجها وإن كانت لا تعلم، واستثني من عدم اشتراط العلم والقدرة أمران:

أحدهما: أسباب العقوبات كالقصاص؛ لا يجب على المخطئ في القتل لعدم العلم، وحد الزنى؛ لا يجب في الشبهة لعدم العلم، ولا من أكره على الزنى، لعدم القدرة على الامتناع.

الثاني: الأسباب الناقلة للملك، كالبيع، والهبة، والوصية ونحوها يشترط فيها العلم والقدرة. فلو تلفظ بلفظ ناقل للملك وهو لا يعلم بمقتضاه لكونه أعجمياً لم يلزمه مقتضاه(١).

قال العلماء: والحكمة في استثناء هاتين القاعدتين هو عدم تعدي الشرع قانون العدل في الخلق والرفق بهم، وإعفاؤهم من تكليف المشاق أو التكليف بما لا يطاق(٢).



(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٧٩؛ البحر المحيط ١/ ١٢٩؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٤٣٦.
(٢) انظر: الفروق للقرافي ١/ ١٦٣؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٤٣٨.

٦٨

الفرق بين خطاب غير المعين والخطاب بغير المعين[(١)]

يشتبه خطاب غير المعين بخطاب فرض الكفاية وبالخطاب بغير المعين، وقد تصدى الأصوليون للتفريق بينها، فقال القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وتحرير الفرق بينهما: أن الأول ـ أي: خطاب غير المعين ـ لم يقع في الشريعة، والثاني ـ أي: الخطاب بغير المعين ـ واقع.

والسبب في ذلك والسر فيه: أن خطاب المجهول يؤدي إلى ترك الأمر، ويقول كل واحد من المكلفين: ما تعين على الامتثال به، فإن لم يقع الخطاب معي ولا نص علي فلا أفعل، فتبطل مصلحة الأمر[(٢)].

ولذلك لما كان خطاب فرض الكفاية يقتضي حيث اللغة خطاب غير المعين كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[(٣)] [آل عمران: ١٠٤] وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ. . .﴾[(٤)] [التوبة: ١٢٢] ونحو ذلك مما يقتضي مخاطباً غير معين جعل صاحب الشرع الوجوب في فروض الكفايات متعلقاً بالكل ابتداءاً على سبيل الجمع فإذا فعل البعض سقط عن الكل.

وسبب تعلقه بالكل ابتداءاً لئلا يتعلق الخطاب بغير معين مجهول فيؤدي ذلك إلى تعذر الامتثال، فإذا وجب على الكل ابتداءاً انبعث داعية كل واحد للفعل ليخلص عن العقاب، فهذا هو خطاب غير المعين، فعرف أنه غير واقع في الشريعة[(٥)].

وأما الخطاب بغير المعين فهو واقع في الشريعة كثير جداً[(٦)]، كالأمر بإخراج

---

(١) راجع أنواع الخطاب الفرق رقم (٦٧ ص١٩٨). وانظر الفرق رقم ٨١ ص٢٣٠.
(٢) الفروق ٢/١٦، ١٧.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ٤/ ١٦٥.
(٤) انظر: تفسير القرطبي ٨/ ٢٩٣.
(٥) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٠٢.
(٦) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٠٠.

شاة غير معينة، ودينار من أربعين، والسترة بثوب، ولم يعين الشرع في هذه المواطن شيئاً من أشخاص ذلك المأمور به، لتمكين المكلف من إيقاع غير المعين في ضمن معين من ذلك الجنس وقيام الحق عليه بسبب ذلك فلا تتعذر مصلحة المأمور الذي هو المكلف.

فظهر الفرق بين خطاب غير المعين وبين الخطاب بغير المعين، وقد رتب القرافي رحمه الله على هذا الفرق فرعاً مأخوذاً من القاعدة الأولى التي قال إنها إجماعية ـ أي: أن خطاب غير المعين لم يقع في الشريعة ـ وهذا الفرع هو أن الأمر في قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] [النور: ٢] متوجه على الجميع بالحضور عند حد الزناة حتى يصل ذلك الحضور طائفة من المؤمنين فيسقط الأمر عن الباقين وإن اقتضى لفظ الآية أن المأمور بالحضور المذكور غير معين.

وتعقبه ابن الشاط[2] رحمه الله بأن ما قاله من أن خطاب غير المعين لم يقع في الشريعة إن أراد بالخطاب ما هو ظاهر من قصد الإفهام ـ أي: في التعريف ـ فما قاله صحيح، وإن أراد بالخطاب التكليف والإلزام فما قاله غير صحيح[3].

وفرق آخر وهو أن خطاب غير المعين من قبيل التكليف أما الخطاب المعين فمن الوضع غالباً.

وفرق آخر وهو غير المعين يتعلق بالفاعل، أما الخطاب بالغير المعين فيتعلق بالفعل.



(١) انظر: تفسير القرطبي ١٢/١٥٩.

(٢) ابن الشاط هو: قاسم بن عبد الله بن محمد الشاط الأنصاري السبتي أبو القاسم، إمام في الفقه والعربية والأدب والعقليات، من تآليفه: (أنوار البروق في تعقب الفروق للقرافي، غنية الرائض، تحرير الجواب في توفير الثواب) وغيرها. توفي سنة ٧٢٣هـ. ترجمته في: الديباج المذهب ص٢٢٦؛ الفكر السامي ٢/٢٣٩.

(٣) انظر: إدرار الشروق ٢/١٦.

٦٩

الفرق بين تكليف المحال، والتكليف بالمحال

التكليف في اللغة: مصدر كلَّفه الشيء يكلفه، وهو: الأمر بما يشق، وإلزام ما فيه مشقة(١).

اصطلاحاً: إلزام مقتضى خطاب الشرع(٢).

والمحال: ما يمتنع وجوده في الخارج، كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد(٣).

ومثال التكليف بالمحال: كتكليف الإنسان بحمل جبل، فهذا تكليف بالمحال.

ومثال تكليف المحال: كتكليف الميت، والنائم، والناسي. ويتفق كل من التكليف بالمحال وتكليف المحال في أن العجز عن الإتيان بالفعل المأمور به امتثالاً متحقق في كليهما(٤).

ويفترقان من وجوه:

الأول: أن العجز عن الإتيان بالفعل امتثالاً في التكليف بالمحال سببه عدم القدرة.

أما العجز عن الإتيان بالفعل امتثالاً في تكليف المحال فسببه عدم العلم(٥).

الثاني: أن التكليف بالمحال يكون الخلل فيه راجعاً إلى المأمور به، أي: المكلف به، كتكليف الإنسان بحمل جبل فهذا تكليف بالمحال ـ وهو المدعو بالتكليف بما لا يطاق ـ.

أما تكليف المحال فيكون الخلل فيه راجعاً إلى المأمور نفسه ـ أي:

---

(١) انظر: الصحاح ٤/١٤٢٣؛ المصباح المنير ٢/٨٥٨؛ القاموس المحيط ٣/١٩٨.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ١/٤٨٣.

(٣) انظر: التعريفات ص٢٠٥.

(٤) انظر: سلم الوصول شرح نهاية السول ١/٣١٦.

(٥) انظر: المصدر السابق ن ص.

المكلف ـ، كتكليف الميت، والنائم، والناسي[١].

فتكليف المحال لا يجوز عقلاً صدوره من الحكيم، بخلاف التكليف بالمحال الذي يرجع الخلل والمنع فيه للمأمور به، بأن يكون خارجاً عن طاقة المأمور، ولكن المأمور لا خلل ولا مانع به فهو يفهم الخطاب.

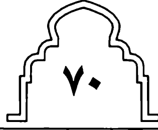
ووجه عدم جواز صدور تكليف المحال من الحكيم هو أنه لا يتأتى فيه الابتلاء، فيكون عبثاً لا فائدة فيه فمن هنا كان لا يجوز عقلاً صدوره من الحكيم.

أما وجه جواز صدور التكليف بالمحال من الحكيم فلأن فيه فائدة، وهي الأخذ بالأسباب حتى ولو لم يمكن الامتثال[٢]. خلافاً لمن يرى أن ذلك أيضاً لا يصدر من الحكيم.



(١) انظر: نهاية السول ١/٤١٧. ٣٥٣، ٣٥٤؛ البحر المحيط ١/٩١٦ (النسخة المحققة) والمطبوعة ١/ ٣٩٤ فيها خطأ عكس المعنى؛ نشر البنود ١/ ٣١، ٣٢؛ سلم الوصول ٤/ ٣١٦.

(٢) انظر: سلم الوصول ٤/٣١٦.



٧٠

الفرق بين المحال، والممتنع

الممتنع: اسم الفاعل من الامتناع وهو ضرورة اقتضاء الذات عدم الوجود الخارجي[(١)].

والمحال والممتنع بينهما توافق في عدم إمكان التحقق.

وفرق العسكري رَحِمَهُ اللَّهُ بينهما بما حاصله أن المحال ما لا يجوز كونه ـ أي: حصوله ـ ولا تصوره، كالجمع بين الضدين في حال واحدة، مثل الأسود والأبيض، لا يمكن أن يقال ذلك الجسم أسود أبيض في حال واحدة.

أما الممتنع فلا يجوز كونه ـ أي: حصوله ـ، ولكن يجوز تصوره في الذهن، وذلك مثل قولك للرجل: عش أبداً، فيكون هذا من الممتنع لأن الرجل لا يعيش أبداً مع جواز تصور ذلك في الذهن[(٢)].

ونقل الزركشي أن الإحالة ما دفعه الحس، وهي من أقسام الباطل الخمسة ـ وهي بالإضافة لما سبق: المناقضة، والفحش، والغلط. والخطأ ـ.

ونقل عن الأستاذ أبي إسحاق قوله: حد المحال كل جملة لا يتعلق بها غرض ولا فائدة.

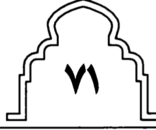
قال: وإنما يطلق أهل الشريعة على فعل لا بد له من شرط أو وصف ينضم إليه حتى يعتد به، فإذا فعله من غير ذلك الشرط يقال: هذا فعل محال؛ فيقال: الصلاة بلا طهارة محال، والبيع بلا ثمن محال، والصوم بالليل محال[(٣)].



(١) انظر: التعريفات ص٣٦.

(٢) انظر: الفروق في اللغة ص٣٥.

(٣) انظر: البحر المحيط ١/ ٣٢٤.



الفرق بين أهلية الأداء والولاية

أهلية الإنسان للشيء: صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه[١].

وتنقسم الأهلية عند الفقهاء من الأصوليين إلى قسمين: أهلية وجوب، وأهلية أداء.

وأهلية الوجوب في اصطلاحهم: صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه[٢].

وأهلية الأداء هي: صلاحية الإنسان لصدور الفعل عنه على وجه معتبر شرعاً[٣].

أما الولاية في الشرع فهي: تنفيذ القول على الغير شاء الغير أم أبى[٤].

وتتفق أهلية الأداء والولاية في كون كل منهما مؤهلاً للتصرف.

ويفرق بين أهلية الأداء والولاية بفروق[٥]:

الأول: أن أهلية الأداء يباشر الإنسان المكلف فيها شؤون نفسه، بينما الولاية يباشر بها الولي شؤون غيره ممن له الولاية عليه.

الثاني: إن أهلية الأداء أصل بالنسبة للإنسان المكلف، فكل إنسان يتمتع بأهلية تامة، ولا تزول الأهلية عنه إلا بحكم شرعي استثنائي، بينما الولاية ثابتة على المولى عليه استثناءاً وليست أمراً أصلياً؛ لأنها تثبت بأمر شرعي أو اتفاقي بين المكلفين فهي على العكس من الأهلية.

الثالث: أن الإنسان في الولاية يتمكن من مباشرة أمور غيره التي لا يصح له

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٣٧.

(٢) المصدر السابق ن ص؛ شرح ابن ملك ص٩٣٦؛ التعريفات ص٤٠.

(٣) حاشية الرهاوي ص٩٣٦. (٤) التعريفات ص٢٥٤.

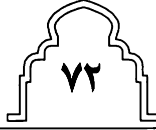
(٥) انظر: عوارض الأهلية للجبوري ص١١٦.

مباشرتها في حق نفسه، وذلك كالصبي المميز يصلح أن يكون وكيلاً عن غيره في ماله، بينما بيعه لماله لا يصح منه لنفسه.

وهذا الفرق يصح على رأي الحنفية ورواية عند الحنابلة، أما الجمهور فيقولون بعدم صحة تصرفات الصبي وكيلاً عن غيره؛ لأنهم يرون أن كل من لم يستطع أن يباشر أمراً في حق نفسه فإنه لا يصح منه أن يباشره في حق غيره[١].



(١) انظر: المغني لابن قدامة ٦/٣٤٧؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٣٦٦.



الفرق بين الصبا، والجنون، والعته

الصّبا: مصدر صبا يصبو، ومعناه: الصغر. والصبي: من لدن يولد إلى أن يفطم[١].

وفي اصطلاح الفقهاء: يطلق على الإنسان إلى أن يبلغ[٢].

أما الجنون فهو: اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادراً، فإن كان أكثر السنة فجنون مطبق، وما دون ذلك غير مطبق[٣].

وقيل: آفة تحل بالدماغ تبعث على الإقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في أعضائه[٤].

أما العته فهو: آفة ناشئة عن الذات توجب خللاً في العقل فيصير صاحبه مختلط العقل فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين، بخلاف السفه فإنه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة إما فرحاً أو غضباً[٥].

وعند الفقهاء من الأصوليين يعتبر الصبا، والجنون، والعته من عوارض الأهلية السماوية.

وفي أحكامها تشابه إذ جمعوا بين أول أحوال الصبا والجنون، وبين آخر أحوال الصبا والعته، فهذا وجه التشابه فيها.

وقد فرقوا بينها بفروق وهي:

الأول: الفرق بين الصغر والجنون، أن الصغر في أول أحواله ملحق بالجنون لأن عديم العقل كالمجنون بل هو أدنى حالاً منه لأنه قد يكون للمجنون تمييز، أما

(١) انظر: لسان العرب ١٤/ ٤٥٠.
(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٣٦٤.
(٣) انظر: التعريفات ص٧٩.
(٤) انظر: شرح ابن ملك على المنار ص٩٤٧.
(٥) انظر: التعريفات ص١٤٧.

الصغير فلا تمييز له[١].

الثاني: وهو فرق بين الصغر والجنون، وهو أن الجنون ليس له حد معلوم بينما الصغر له حد معلوم[٢].

الثالث: وهو أن الجنون في أصل الخلقة متفاوت بين مديد يوجب سقوط الواجبات، وقصير لا يوجب سقوطها، بخلاف الصبا فإنه أمر أصلي إلى أمر مسقط للعبادات جميعاً[٣].

الرابع: فرقوا بين المعتوه والمجنون في أن المعتوه: قد يكون مميزاً أو غير مميز، فهو بهذا كالصبي المميز وغير المميز، أما المجنون: فلا يكون مميزاً فهو كالصبي غير المميز[٤].

الخامس: أن المجنون يساوي المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض ـ أي: عرض الإسلام ـ على الولي في الحال، ويفارقهما في أن الواجب في حقه العرض على وليه، وفي حقهما العرض يكون على أنفسهما[٥].

السادس: يفارق المجنون الصغير في وجوب إسلامه في الحال فلا يؤخر، أما بالنسبة للصبي فيؤخر إلى أن يبلغ[٦].

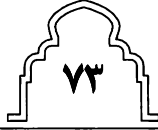
السابع: يفارق المعتوه الصغير الذي لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل[٦].

ويتفرع على هذا الفرق بين الصغير والمجنون، والمعتوه من الأحكام الفرعية الكثير.

من ذلك أن الحنفية يفرقون بين الصغيرة والمجنونة، بأن الصغيرة بالبلوغ تكون من أهل الإذن ـ أي: في النكاح ـ ولبلوغها أوان منتظر، بخلاف المجنونة فليس لإفاقتها أوان منتظر[٧].

---

(١) انظر: شرح المنار لابن ملك ص٩٤٥.
(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٧٥؛ والمصدر السابق ن ص.
(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٦٦. (٤) انظر: عوارض الأهلية للجبوري ص١٩٧.
(٥) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٧٦. (٦) انظر: المصدر السابق ن ص.
(٧) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١١١.



الفرق بين النسيان والسهو

النسيان لغة: مصدر نسي ينسى، والنسيان الجهل والترك، وضد الذِّكر والحفظ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾(١) [الكهف: ٢٤]. أما الترك فمنه قوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾(٢)(٣) [التوبة: ٦٧].

واصطلاحاً: جهل الإنسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بأمور كثيرة، لا بآفة(٤).

وقيل: عدم تذكر الشيء وقت الحاجة إليه(٥).

والسهو لغة: مصدر سها، يسهو، ومعناه: نسيان الشيء والغفلة عنه وذهاب القلب عنه إلى غيره(٦).

واصطلاحاً: غفلة القلب عن الشيء بحيث يتنبه بأدنى تنبيه(٧).

وقد ذهب بعض العلماء إلى عدم التفريق بين السهو والنسيان، بناءاً على عدم الفرق بينهما في اللغة، خاصة وأن النسيان الذي يبحث في عوارض الأهلية هو النسيان الذي يترتب عليه الأحكام المذكورة في هذا الباب وهو النسيان المذكور في السنَّة الشريفة في قوله ﷺ: **«رفع الله تعالى عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه»**(٨). وقد استعمل فيه بالمعنى اللغوي.

ولكن بالرغم من هذه الدعوى فإن صاحب الفروق اللغوية أورد ثلاثة فروق بين السهو والنسيان وهي(٩):

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ١٠/ ٣٨٤.
(٢) تفسير القرطبي ٨/ ١٩٩.
(٣) انظر: لسان العرب ١٥/ ٣٢٣.
(٤) انظر: كشف الأسرار ٤/ ٢٧٦.
(٥) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٣٦٠.
(٦) انظر: لسان العرب ١٤/ ١٠٦.
(٧) انظر: الكليات ٥٠٦.
(٨) رواه ابن ماجه وغيره، واختلفت أقوال العلماء في تصحيحه وتضعيفه وتحسينه. ابن ماجه/ كتاب الطلاق ١/ ٦٥٩ حديث (٢٠٤٥).
(٩) انظر: الفروق في اللغة ص٩٠؛ تيسير التحرير ٤/ ٢٦٣.

الأول: أن النسيان لا يكون إلا عن شيء قد حصل، أما السهو فيكون عن شيء لم يحصل بعد، تقول: نسيت ما عرفته، ولا تقول: سهوت عما عرفته، بل تقول: سهوت عن السجود في الصلاة فتجعل السهو بدلاً عن السجود الذي لم يحصل، والسهو والمسهو عنه يتعاقبان.

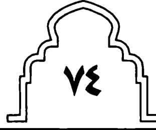
الثاني: أن الإنسان لا ينسى إلا ما كان ذاكراً له في السابق، أما السهو فيكون عن ذكر وعن غير ذكر؛ لأنه خفاء المعنى بما يمتنع به إدراكه.

والثالث: هو أن الشيء الواحد محال أن يسهى عنه في وقت ويُتنبه له نفسه في وقت آخر، ولكن يُسهى في وقت آخر عن مثله، فتقول: سهوت عن صلاة الظهر هذا اليوم، فيستحيل أن تتنبه لها نفسها في وقت آخر؛ لأنها قد مضى وقتها وما كان بعد ذلك فهو مثل يقوم مقامها، ولكن يسهى عن مثلها في ذلك الوقت، فالسهو عن الشيء ينتهي بنهاية وقته، بينما يجوز أن يُنسى الشيء الواحد في وقت، ويذكر هو نفسه في وقت آخر، فتقول: نسيت الكتاب أمس وذكرته اليوم.

وعبر آخرون عن الفرق بين النسيان والسهو، بأن النسيان: زوال الصورة عن الحاسة المدركة والحافظة فيحتاج في حصولها إلى سبب جديد، أما السهو: فزوال الصورة عن الحاسة المدركة مع بقائها في الحاسة الحافظة، فيتنبه للصورة بأدنى تنبيه(١).



(١) انظر: تيسير التحرير ٢٦٣/٤؛ نزهة النواظر ص٣٦٠؛ عوارض الأهلية ص٢١٠.



الفرق بين النسيان، والغفلة، والسهو

الغفلة: الاسم من غَفَل عن الشيء يغَفُل غفولاً، بمعنى تركه وسها عنه[١].

واصطلاحاً: أن لا يخطر الشيء في البال[٢].

أو هي: عدم إدراك الشيء مع وجود ما يقتضيه[٣].

وتتفق الغفلة والسهو في كون كل منهما من أضداد الاستحضار.

والفرق بين السهو والغفلة هو أن الغفلة تكون عما يحصل ويكون، أما السهو فيكون عما لا يحصل ولا يكون.

تقول: غفلت عن هذا الشيء حتى كان وحصل.

ولا تقول: سهوت عنه حتى كان وحصل؛ لأنك إذا سهوت عنه لم يكن، ويجوز أن تغفل عنه فيكون.

وفرق آخر هو أن الغفلة تكون عن فعل الغير.

تقول: كنت غافلاً عما كان من فلان، ولا يجوز أن يسهى عن فعل الغير[٤].

أما الفرق بين الغفلة والنسيان والذهول فقد بينه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالمثال، وذلك في الحلف بأن مثال الذهول: أن يحلف أنه لا يفعل شيئاً هو معتاد لفعله فيغلب عليه الذهول والغفلة فيفعله، والفرق بينه وبين النسيان أن الناسي يكون قد غاب عنه اليمين بالكلية فيفعل المحلوف عليه ذاكراً له عامداً لفعله ثم يتذكر أنه كان قد حلف على تركه.

وأما الغافل والذاهل واللاهي فليس بناس ليمينه ولكنه لها عنها أو ذهل، كما يذهل الرجل عن الشيء في يده أو حجره بحديث أو نظر إلى شيء أو نحوه، كما قال

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/٤٩٧.
(٢) انظر: التعريفات ص١٦٢.
(٣) انظر: الكليات ص٥٠٦.
(٤) انظر: الفروق في اللغة ص٩٠.

تعالى: ﴿وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسْعَىٰ ۝٨ وَهُوَ يَخْشَىٰ ۝٩ فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ۝١٠﴾[1] [عبس: ٨ ـ ١٠].

يقال: لهى عن الشيء يلهى، كغشى يغشى إذا غفل، ولها به يلهو إذا لعب...

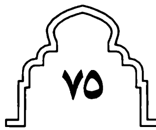
وفي المسند: **(سألت ربي أن لا يعذب اللاهين من أمتي)**[2]. قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهم البله الغافلون الذين لم يتعمدوا الذنوب، وقيل: هم الأطفال الذين لم يقترفوا ذنباً[3].



(١) انظر: تفسير القرطبي ١٩/ ٢١٤.

(٢) رواه أبو يعلى عن أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بلفظ: **(سألت ربي أن لا يعذب اللاهين من أمة البشر. فأعطانيهم)** مسند أبي يعلى ٦/ ٢٦٧؛ حديث (٣٥٧٠).

(٣) أعلام الموقعين ٤/ ٨٢.



الفرق بين النوم والإغماء

الإغماء في اللغة: المصدر من أُغْمِي عليه إذا غشي عليه، أصله التغطية، كأن المرض ستر عقله وغطاه[١].

وفي الاصطلاح: فتور غير أصلي لا بمخدر يزيل عمل القوى[٢].

أما النوم: فحالة طبيعية تتعطل معها القوى[٣].

وكل من النوم والإغماء تتعطل معه القوى، وهما من عوارض الأهلية المؤثرة فيها فما الفرق بينهما؟

فرق العلماء بينهما من أوجه:

الأول: أن الإغماء أشد من النوم في كونه عارضاً وفي فوت الاختيار والقوة؛ لأن النوم فترة أصلية ـ أي: طبيعية ـ بحيث لا يخلو الإنسان عنه في حال صحته، فمن هذا الوجه يختل كونه عارضاً، وإن تحققت العارضية فيه باعتبار أنه زائد على معنى الإنسانية، ولا يزيل أصل القوة أيضاً وإن وجب العجز عن استعمالها، ويمكن إزالته بالتنبيه.

أما الإغماء فعارض من كل وجه؛ لأن الإنسان قد يخلو عنه مدة حياته، فكان أقوى من النوم في العارضية، وهو ينافي القوة أصلاً لأنه مرض مزيل للقوى، ولهذا لا يمكن إزالته بفعل أحد، بخلاف النوم لأنه عجز عن استعمال القوة مع وجودها، ولهذا يزول بالتنبيه[٤].

الثاني: أن النوم لازم للإنسان بأصل الخلقة، فيكون كثير الوقوع، بخلاف

(١) انظر: لسان العرب ١٥/ ١٣٤، ١٣٥.

(٢) انظر: التعريفات ص٣٢؛ كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٧٩.

(٣) انظر: التعريفات ص٢٤٨؛ كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٧٧.

(٤) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٧٩.

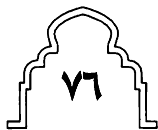
الإغماء فإنه ليس بلازم وقليل الوقوع(١).

الثالث: أن النوم والإغماء يختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى بطريق الخبر، فيصلح الإغماء عذراً مسقطاً في البعض ولا يصلح النوم عذراً مسقطاً بحال(٢).

الرابع: يفرق بين النوم والإغماء أن النوم يكون عن اختيار من الإنسان بخلاف الإغماء(٣).



(١) انظر: المصدر السابق ٤/ ٢٨٠.
(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٨٠.
(٣) انظر: المصدر السابق ٤/ ٢٨١.



الفرق بين الخطأ والنسيان

الخطأ في اللغة: الغلط وما كان ضد الصواب[١].

واصطلاحاً: ما ليس للإنسان فيه قصد[٢].

وقد ورد رفع الخطأ والنسيان في الحديث الشريف[٣].

وفرق العلماء بين الخطأ والنسيان بفرق واحد وهو أن فعل المخطئ يمكن الاحتراز منه.

ومثلوا لهذا بمسألة من أكل وهو صائم ظناً منه أن الليل قد حلّ فظهر له بعد ذلك أن النهار لا يزال قائماً. وهي مسألة نزاع بين السلف وبين الخلف أيضاً[٤].

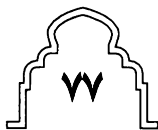
فالذين فرقوا بين الخطأ والنسيان قالوا: فعل المخطئ يمكن الاحتراز منه بخلاف الناسي فلا يمكنه الاحتراز منه.

وذهب بعض العلماء إلى أن المخطئ مثل الناسي لا يفطر لأن الله سبحانه سوى بين الخطأ والنسيان في عدم المؤاخذة، ولأن كل واحد منهما غير قاصد للمخالفة.

قال ابن القيم رحمه الله: وحجة من قال: لا يفطر، في الجميع أقوى[٥].



(١) انظر: لسان العرب ١/ ٦٥.
(٢) انظر: التعريفات ص٩٩.
(٣) راجع الفرق رقم (٧٣ ص٢١٠).
(٤) انظر: أعلام الموقعين ٢/ ٥٢.
(٥) انظر: المصدر السابق ن ص.



الفرق بين السكران والمجنون في باب التكليف

السكران: صفة مشبهة باسم الفاعل من سَكِر يسكر سكراً، والسكران خلاف الصاحي[(١)].

والسكر: غفلة تعرض بغلبة السرور على العقل، بمباشرة ما يوجبها من أكل، أو شرب[(٢)].

والسكران عند أكثر الأصوليين ليس بمكلف، ومرادهم بعدم التكليف أنه غير مخاطب حالة السكر وذلك لارتفاع شرط التكليف وهو العقل، فهو كالمجنون.

وذهب آخرون إلى أنه مكلف وآثم، ومرادهم أنه ملزم بالأحكام الشرعية ومخاطب حالة السكر[(٣)].

ويتصور الخلاف بين العلماء إذا ارتفع مانع التكليف وقد ذهبت عبادات مؤقتة أو وقعت أسباب فائتة.

فمنهم من ألزمه الأحكام كلها بعد الزوال للمانع وفرق بينه وبين غير العقلاء، كالمجنون، والمعتوه.

وعلى رأس من كلف السكران: من العلماء الإمام الشافعي رحمه الله، فقد فرق بينه وبين بقية المعذورين كالمريض وغيره[(٤)].

ووجه الفرق هو: أن المريض مأجور ومكفر عنه بالمرض مرفوع عنه القلم إذا ذهب عقله.

وهذا آثم مضروب على السكر، غير مرفوع عنه القلم فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب؟

---

(١) انظر: الصحاح ٢/ ٦٨٧، ٦٨٨؛ لسان العرب ٤/ ٦٧٢.

(٢) انظر: التعريفات ص١٢٠.

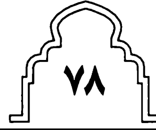
(٣) انظر: البحر المحيط ٣/ ٣٥٣، ٣٥٤.

(٤) انظر: الأم ٥/ ٢٣٥.

والصلاة مرفوعة عن من غُلب على عقله ولا ترفع عن السكران، وكذلك الفرائض من حج، أو صوم، أو غير ذلك[١].



(١) انظر: البحر المحيط ١/٣٥٣.



الفرق بين السفر والمرض

السفر في اللغة: مصدر سافر الرجل سفراً، وهو قطع المسافة، أصله الكشف، والجمع أسفار، وسمي سفراً لأنه يسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم فيظهر ما كان خافياً منها(١).

واصطلاحاً: السفر هو الخروج على قصد مسيرة ثلاثة أيام ولياليها فما فوقها بسير الإبل ومشي الأقدام(٢).

المرض لغة: مصدر مرض فلان مرَضاً ومرْضاً، وهو السقم ونقيض الصحة(٣).

واصطلاحاً: هو ما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص(٤).

ويتفق السفر والمرض في كونهما من عوارض الأهلية المؤثرة فيها، وكلاهما من أسباب التخفيف في الشريعة الإسلامية، ولكنهما يفترقان في أمور(٥):

الأول: أن السفر أمر اختياري يرجع إنشاؤه إلى اختيار الإنسان ورغبته وإرادته، بينما المرض من الأمور التي لا اختيار للإنسان في إيجادها وحصولها فالمرض سبب ضروري لا يمكن دفعه.

الثاني: أن السفر يعتبر بذاته مشقة، سواء ترتب على وجوده مشقة فعلاً أم لا، إذ إنه مظنة المشقة غالباً فأقيم مقامها علة للتخفيف عن المسافر، بينما المرض لم يعتبر بذاته مؤدياً للتخفيف عن المريض، إنما علة التخفيف فيه هي مدى الأثر الذي يترتب على المرض. وهذا معنى قول العلماء: إن السفر جعل في الشرع من أسباب التخفيف بنفسه مطلقاً، أي: من غير نظر إلى كونه موجباً للمشقة أو غير موجب لها،

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ٣٦٨.
(٢) انظر: التعريفات ص١١٩.
(٣) انظر: لسان العرب ٧/ ٢٣١.
(٤) انظر: التعريفات ص٢١١.
(٥) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٧٦، ٣٧٨؛ عوارض الأهلية للجبوري ص٤٥٧، ٤٥٨.

بخلاف المرض حيث لم تتعلق الرخصة بنفسه؛ لأنه متنوع إلى ما يضر به الصوم وإلى ما لا يضر به بل ينفعه، فلذلك تعلقت الرخصة بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما يوجبها.

والأثر الشرعي المترتب على التفريق بين المرض والسفر عند المفرقين، يكون في حالة ما إذا نوى المسافر الصيام في رمضان وشرع فيه، فإنه لا يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية إليه، بتحمل زيادة المرض ثم بدا له أن يفطر حل له ذلك؛ لأن المرض سبب ضروري للمشقة، يوجب مشقة لازمة حال الصوم إذ لو لم يوجب مشقة لما صلح سبباً للترخص بالإفطار، أما السفر فأقيم مقام المشقة في إباحة الإفطار، لا أن يكون موجباً للمشقة حقيقة لا محالة، فكانت المشقة موجودة فيه تقديراً لا تحقيقاً، فلا تؤثر في إباحة نقض الصوم الذي شرع فيه(١).

وكذلك لو أصبح رجل مقيماً وعزم على الصوم ثم سافر، لم يحل له الفطر؛ لأن أداء الصوم وجب عليه في هذا اليوم حقاً لله تعالى، وإنشاء السفر كان باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه، بخلاف ما إذا مرض المقيم حيث حل له الفطر فالمرض أمر سماوي موجب للمشقة حقيقة فيؤثر في إباحة الإفطار(٢).

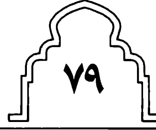
وكذلك إذا أفطر المقيم العازم على الصوم ثم سافر لم تسقط عنه الكفارة بخلاف ما إذا مرض بعد الفطر مرضاً يبيح الإفطار حيث تسقط به الكفارة عنه؛ لأن السفر مكتسب ولا يزيل استحقاق الصوم عليه؛ لأنه يصير كأنه أسقط باختياره، أما المرض فإنه سماوي فإذا وجد في آخر النهار فإنه يزيل استحقاق الصوم؛ لأنه يبيح له الفطر لو كان صائماً(٣).



(١) انظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٠١؛ البيان والتحصيل ٢/ ٣٤٥، ٣٤٨؛ المجموع ٦/ ٢٥٨، ٢٦٠؛ المغني ٤/ ٣٤٨؛ كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٧٨.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٠١؛ البيان والتحصيل ٢/ ٣٣٥، ٣٣٦؛ حاشية البيجوري ١/ ١١٣؛ كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٧٨.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٢/ ٩٦، ٩٧؛ الاختيار لتعليل المختار ١/ ١٣٤؛ المغني لابن قدامة ٤/ ٣٧٨؛ كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٧٨.



الفرق بين المكره والمضطهد

المكره في اللغة: اسم المفعول من الإكراه وهو المشقة وحمل النفس على ما تكره[١].

والمضطهد لغة: اسم المفعول من ضهده يضهده ضهداً، واضطهده: إذا ظلمه وقهره فهو المظلوم المقهور المقسور، ورجل مضطهد: ذليل مضطر، والطاء بدل من تاء الافتعال[٢].

وفرق ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين المكره والمضطهد، بأن المكره قاصد لدفع الضرر باحتمال ما أكره عليه، أما المضطهد فقاصد للوصول إلى حقه بالتزام ما طلب منه.

وكلاهما غير راض ولا مؤثراً لما التزمه وليس له وطرٌ فيه.

ومثل لذلك بإقرار المضطهد الذي قد اضطُهد ودِفع عن حقه حتى يُسقِط حقاً آخر.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والسلف كانوا يسمون مثل هذا مضطهداً، وأورد قصة رجل تزوج امرأة وأراد سفراً فأخذه أهلها، فجعلها طالقاً إن لم يبعث بنفقتها إلى شهر، فجاء الأجل ولم يبعث إليها بشيء، فلما قدم خاصموه إلى أمير المؤمنين علي ـ كرم الله وجهه ـ فقال: اضطهدتموه حتى جعلها طالقاً، فردها عليه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ومعلوم أنه لم يكن هناك إكراه بضرب ولا أخذ مال وإنما طالبوه بما يجب عليه من نفقتها وذلك ليس بإكراه، ولكن لما تعنتوه باليمين جعله مضطهداً لأنه عقد اليمين ليتوصل إلى قصده من السفر فلم يكن حلفه عن اختيار بل هو كالمحمول عليه[٣].

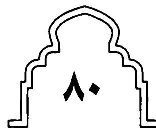
---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/٥٣٥.
(٢) انظر: لسان العرب ٣/٢٦٦.
(٣) انظر: أعلام الموقعين ٤/٣١، ٣٢.

المبحث الثاني

الفروق في الحكم التكليفي

وفيه خمسة عشر فرقاً



الفرق بين الفرض والواجب

الفرض في اللغة: مصدر فرض الشيء يفرضه، ومعناه الإلزام، وجاء بمعنى التقدير، وبمعنى القطع والحز، وبمعنى العطية والإباحة(١).

وفي اصطلاح بعض الأصوليين: ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه، ويكفر جاحده، ويعذب تاركه(٢).

وقيل: ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر. ومثاله: الإيمان، والصلاة المفروضة، والزكاة، والحج(٣).

والواجب في اللغة: اسم الفاعل من وجب الشيء يجب وجوباً إذا سقط ولزم، فالواجب هو اللازم والساقط. ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا . . .﴾ [الحج: ٣٦] الآية(٤).

وفي الاصطلاح: يرى المفرقون بينه وبين الفرض أنه: ما ثبت بدليل ظني، واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر، ومثاله عندهم: صدقة الفطر، والأضحية، والطهارة في الطواف(٥).

وعرَّفه من لا يرى فرقاً بينه وبين الفرض بأنه: الفعل الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً(٦).

والتفريق بين الفرض والواجب محل خلاف بين علماء أصول الفقه وليس متفقاً

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٢٠٣، ٢٠٥.

(٢) انظر: التعريفات ص١٦٥؛ بيان المختصر ١/ ٣٣٧.

(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٠٠، ٣٠٢.

(٤) لتفسيرها انظر: تفسير القرطبي ١٢/ ٦٠؛ وانظر: الصحاح ١/ ٢٣١، ٢٣٢؛ القاموس المحيط ١/ ١٣٥.

(٥) انظر: التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ١٢٣؛ شرح المنار لابن ملك ص٥٨٣.

(٦) انظر: الإبهاج ١/ ٥١؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٣٤٥، ٣٤٧.

عليه بين جميع الأطراف، وسأتطرق إلى التفريق بينهما عند عرض المذاهب فيه ـ إن شاء الله ـ.

المذهب الأول: فجمهور الأصوليين ذهبوا إلى أنه لا فرق بين الفرض والواجب شرعاً، من هؤلاء: الشافعية، والمالكية، والظاهرية، والحنابلة في رواية، وقالوا: إن من أسماء الواجب: الفرض، والمكتوب، والمحتوم[١].

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ . . .﴾ [البقرة: ١٩٧] الآية[٢] أي: أوجبه، والأصل تناوله حقيقة وعدم غيره، نفياً للمجاز والاشتراك[٣].

واستدلوا على ذلك بحديث جاء فيه: (جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول، حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: **خمس صلوات في اليوم والليلة**. فقال: هل علي غيرها؟ قال: **لا إلا أن تطوع...**) الحديث[٤].

قالوا في وجه الاستدلال: إنه لم يجعل بين الفرض والتطوع واسطة بل جعل كل ما خرج عن الفرض داخلاً في التطوع[٥].

ولأن كلاً منهما يذم تاركه، والاستدعاء لا يقبل التزايد فهو مثل جائز، ولازم، وصادق، وكاذب، فلا يقال: أجوز، ولا ألزم لأنه انتظمه حد واحد وهو حقيقة واحدة[٦].

المذهب الثاني: التفريق بين الفرض والواجب، وهو قول الحنفية ورواية عن الإمام أحمد ـ رحمهم الله ـ، ونقله الزركشي وغيره عن القاضي الباقلاني

---

(١) انظر: البحر المحيط ١/ ١٨١؛ بيان المختصر ١/ ٣٣٧؛ الأحكام لابن حزم ١/ ٣٢٣؛ المستصفى ١/ ٦٦؛ الإحكام للآمدي ١/ ٩٩؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٣٥٢.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ٢/ ٤٠٤.

(٣) انظر: الأحكام للآمدي ١/ ٩٩؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٣٥٢.

(٤) متفق عليه، البخاري/ كتاب الإيمان، باب الزكاة من الإسلام، حديث رقم (٤٦) في الفتح ١/ ١٠٦. ومسلم/ كتاب الإيمان، باب بيان الصلوات التي هي حد أركان الإسلام، حديث رقم (١٨/ ٤٠).

(٥) انظر: البحر المحيط ١/ ١٨١؛ العدة لأبي يعلى ٢/ ٣٨٠.

(٦) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٣٥٢.

وابن القشيري[١].

ويتفق الفرض والواجب في أن كل واحد منهما لازم، إلا أن تأثير الفرضية أكثر، ومنه سمي الحز في الخشبة فرضاً لبقاء أثره على كل حال، ويسمى السقوط على الأرض وجوباً لأنه قد لا يبقى أثره في الباقي، فما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل والعلم قطعاً يسمى فرضاً لبقاء أثره، وهو العلم به أدى أو لم يؤد، وما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقيناً باعتبار شبهة في طريق يسمى واجباً[٢].

ويفترقان في أن الفرض هو ما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل والعلم قطعاً، فيسمى فرضاً، لبقاء أثره وهو العلم به سواء أدي أو لم يؤد.

أما ما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقيناً باعتبار شبهة في طريقه فيسمى واجباً.

هذا تفريق الحنفية[٣].

وروي عن الإمام أحمد رحمه الله في رواية الفرق بين الفرض والواجب ثلاث روايات:

الأولى: إن الفرض ما ثبت موجبه بطريق مقطوع به كنص القرآن والمتواتر من السنة أو الإجماع، والواجب ما ثبت بطريق غير مقطوع به كأخبار الآحاد، والقياس، وما كان مختلفاً في وجوبه، كالمضمضة، والاستنشاق، وغسل اليدين عند القيام من نوم الليل، وغير ذلك[٤].

والرواية الثانية: إن الفرض ما لا يسقط في عمد ولا سهو، والواجب بخلافه[٥].

والثالثة: إن الفرض ما لزم بالقرآن، والواجب ما كان بالسنة[٦].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١١٠؛ كشف الأسرار ٢/ ٣٣٠؛ التلويح ٢/ ١٢٣؛ البحر المحيط ١/ ١٨٣؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٣٥٢، ٣٥٣.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ١١١؛ فتح الغفار ٢/ ٦٣؛ الكليات ص٦٨٨.

(٣) انظر: المراجع السابقة ن ص، كشف الأسرار ٢/ ٣٠٣، ٣٠٤؛ التوضيح ٢/ ١٢٤.

(٤) انظر: العدة لأبي يعلى ٢/ ٣٧٦.

(٥) انظر: المسودة ص٤٤، ٤٥؛ القواعد والفوائد ص٦٤؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٣٥٣.

(٦) انظر: المراجع السابقة ن ص.

واستدل القائلون بالتفريق بين الفرض والواجب على تفريقهم بما يلي: وجود الفرق بينهما من جهة اللغة:

قالوا: إن الفرض اسم لمقدر شرعاً، لا يحتمل الزيادة ولا النقصان؛ لأنه في اللغة بمعنى التقدير، كما قال تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾[١] [البقرة: ٢٣٧] أي: قدرتم. ولأنه مأخوذ من فرض الشيء بمعنى حزه وقطعه، فيكون الفرض بمعنى المفروض، أي: المقطوع به[٢].

أما الواجب فهو مأخوذ من الوجوب، وهو السقوط، فالواجب هو الساقط، وهو الذي لم يعلم تقديره علينا، والتأثير ـ في معنى الفرض ـ آكد من السقوط؛ لأن الشيء قد يسقط ولا يؤثر[٣].

ومن أدلة الحنابلة على التفريق الوارد عندهم، ما نقله القاضي أبو يعلى رحمه الله حيث قال: والوجه للفرق بينهما أنا نجد كل مميز يسبق عقله إلى أن صلاة الظهر آكد من صلاة المنذورة وإن كانتا واجبتين، وكذلك الإيمان بالله تعالى آكد من النذر في الصدقة، فهذه أمور يجدها كل عاقل في نفسه. فوجب أن يفرق بين ما هو آكد باسم يفارق ما هو دونه، فيجعل اسم الفرض: عبارة عما كان أعلى في المنازل في الوجوب، والوجوب لما كان دونه وإن كان اسماً عاماً في نفسه.

وكذلك لأن أهل اللغة فرقوا بين الفرض والواجب.

ولأن العبارة مختلفة في عادة أهل الشرع أيضاً، ألا ترى أنهم يقولون: الواجب في حكم كذا، ولا يقولون فرض في الحكم كذا، ويقال في حقوق الآدميين مثل الديون والشفعة: واجبات، ولا يقال: إنها فروض[٤].

والذي أراه:

أن الجمهور من الأصوليين بالرغم من إقرارهم بالفرق بين الفرض والواجب من حيث اللغة، وبالرغم من تمسكهم بترادفهما من حيث الاستعمال الشرعي، من غير فرق بين قطعية الدليل وظنيته، إلا أنهم يتفقون مع الحنفية في أن جحد ما ثبت

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ٢٠٤.
(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ١١٠.
(٣) انظر: العدة ٢/ ٣٨٠.
(٤) انظر: العدة ٢/ ٣٧٩، ٣٨٠.

بدليل قطعي يوجب الكفر، وأن جحد ما ثبت بدليل ظني لا يوجب الكفر(١).

وأما الحنفية فتفريقهم بين الفرض والواجب لا تنهض له أدلة توجب ذلك التفريق، إضافة إلى أن لوازم هذا الفرق لا يمكن السلامة منها، من ذلك أنها تؤدي إلى اختلاف الحكم الواحد من الدليل الواحد بالنسبة إلى راوي الدليل وإلى بقية الأمة كاختلاف الحكم بخبر الواحد فيطلقون عليه أنه ظني بالنسبة لبقية الأمة، أما بالنسبة للصحابي الذي سمعه فهو قطعي دون شك. إلى غير ذلك من اللوازم الفاسدة.

وعلى هذا يظهر أن الجميع واجب، ولكن الواجب يتفاوت من حيث كون بعض أفراده آكد من بعض.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الفرق بين الفرض والواجب فرق لفظي لا يترتب عليه شيء، قال بذلك الغزالي والطوفي والعضد وابن السبكي ـ رحمهم الله ـ(٢).

ومعنى قولهم: إنه لفظي، إنه عائد إلى التسمية، فالذين لا يفرقون بينهما جعلوا اللفظين اسماً لمعنى واحد تتفاوت أفراده، والذين يفرقون يخصون كلاً منهما بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسماً له.

قال العضد رحمه الله: وقد يتوهم أن من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد، أو القياس المبني على الظن في مرتبة الكتاب القطعي، حيث جعل مدلولهما واحداً، وهو غلط(٣).

أما الآثار الفقهية المترتبة على التفريق: فقد رتب الحنفية عليها آثاراً كثيرة منها: أن حكم الفرض لازم علماً وتصديقاً بالقلب، وعملاً بالبدن، وأنه من أركان الشرائع، ويكفَّر جاحده، ويفسَّق تاركه بلا عذر، أما حكم الواجب فلازم عملاً بالبدن لا تصديقاً، ولا يكفَّر جاحده، ولا يفسَّق تاركه إن لم يستخف به؛ لأن دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني.

---

(١) انظر: التلويح ٣/ ١٢٣، ١٢٤.
(٢) انظر: المستصفى ١/ ٦٦؛ شرح مختصر الروضة ١/ ٢٧٦؛ شرح العضد ١/ ٢٣٢؛ نهاية السول ١/ ٧٦.
(٣) انظر: شرح العضد ١/ ٢٣٢.

وإذا ترك المكلف فرضاً كالركوع أو السجود بطلت صلاته، ولا يسقط عمداً ولا سهواً، ولا تبرأ الذمة إلا بالإعادة.

أما إن ترك واجباً فإن عمله صحيح ولكنه ناقص، وعليه الإعادة، فإن لم يعد برئت الذمة مع الإثم[١].

ورتب الحنابلة أنه يثاب على أحدهما أكثر[٢].

أما الشافعية فبالرغم من نفيهم الفروق بين الفرض والواجب إلا أنهم قد نقضوا قاعدتهم ففرقوا بينهما في باب الصلاة، فسموا الركن فرضاً والشرط واجباً مع اشتراكهما في أنه لا بد منه، وفي باب الحج حيث قالوا: الواجب ما يجبر تركه بالدم، والركن ما لا يجبر[٣].

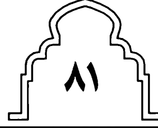


---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١١١؛ كشف الأسرار ٢/ ٣٠٣ وما بعدها؛ التلويح ٢/ ١٢٤؛ فتح الغفار ٢/ ٦٣.

(٢) انظر: القواعد والفوائد ص٦٤؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٣٥٤؛ المسودة ص٤٥.

(٣) انظر: البحر المحيط ١/ ١٨٤.



الفرق بين فرض الكفاية وفرض العين

المراد (بفرض) الكفاية عند الأصوليين: هو (المفروض) على الكفاية، وهو الفعل المطلوب حصوله دون تعيين فاعله مع جزم، كالجهاد ونحوه.

والمراد (بفرض) العين: هو (المفروض) على العين وهو الفعل المطلوب حصوله من كل واحد بالذات أو من معين، كالصلوات الخمس، وصيام رمضان(١).

وسمي الأول: فرض كفاية لأن البعض يكفي فيه أداءً، وسمي الآخر: فرض عين لتعلقه بكل عين، ولا يكفي البعض(٢).

ولا فرق بين فرض العين وفرض الكفاية ابتداءاً، أي: من جهة الفرضية، وذلك لشمول حد الفرض لهما، ولكن يفترقان في حال الإسقاط، فإن فرض الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين، خلافاً لفرض العين(٣).

ويفترقان أيضاً في أن فرض العين تتكرر مصلحته بتكرره، كالصلوات الخمس وغيرها، فإن مصلحتها الخضوع لله وتعظيمه ومناجاته والتذلل والمثول بين يديه، وهذه الآداب تتكرر كلما تكررت الصلاة.

أما فرض الكفاية فلا تتكرر مصلحته بتكرره، كغسل الميت ودفنه ونحو ذلك.

وقال القرافي رحمه الله: إن فرض الكفاية يباين فرض العين بالنوع؛ أي: إنهما يتباينان تباين النوعين، وهو قول الجمهور، خلافاً للمعتزلة الذي يرون أن فرض الكفاية يباين فرض العين بالجنس، وعلل الجمهور مذهبهم بأن كلاً منهما لا بد من وقوعه، غير أن الأول شمل جميع المكلفين، والثاني كذلك بدليل تأثيم الجميع عند الترك لكنه يسقط بفعل البعض لأن المقصود منه تحصيل المصلحة من حيث الجملة

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٣٧٣، ٣٧٤.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٥٥.

(٣) انظر: الأحكام للآمدي ١/ ١٠٠؛ البحر المحيط ١/ ٢٤٢؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٣٧٧.

فالوجوب صادق عليهما بالتواطئ لا بالاشتراك اللفظي على الأصح[١].

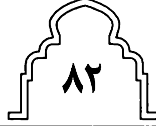
وقال التقي السبكي رَحِمَهُ اللَّهُ: إنما يفترض فرض الكفاية وفرض العين في أن فرض الكفاية المقصود منه تحصيل مصلحته من غير نظر إلى فاعله[٢].



---

(١) انظر: الفروق في اللغة ١/ ١١٦؛ شرح تنقيح الفصول ص١٥٧؛ القواعد والفوائد الأصولية ص١٨٦؛ البحر المحيط ١/ ٢٤٢؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٣٧٤، ٣٧٥.

(٢) هو علي بن عبد الكافي بن علي، أبو الحسن، السبكي، الشافعي، فقيه، أصولي، مفسر، جدلي، من أهم مؤلفاته: (التفسير، الإبهاج شرح المنهاج في الأصول، والابتهاج شرح المنهاج في الفقه) وغيرها، توفي سنة ٧٥٦هـ.
ترجمته في: الدرر الكامنة ٣/ ١٣٤؛ شذرات الذهب ٦/ ١٨٠.
وانظر: الإبهاج ١/ ١٠٠، ١٠١.



٨٢

الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء

المراد من الوجوب في عرف العلماء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل، والعقاب في الآجل.

وعلى هذا جرى الشافعية وبعض الحنفية فلم يفرقوا بين الوجوب، ووجوب الأداء[(١)].

وذهب بعض الحنفية إلى التفريق بينهما فقالوا: الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني.

أما وجوب الأداء فعبارة عن إخراج ذلك الفعل من العدم إلى الوجود الخارجي. وهذا هو تعريف البخاري رَحِمَهُ اللهُ[(٢)].

وقال ابن نجيم رَحِمَهُ اللهُ: اعلم أن العلماء تحيروا في الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء؛ حتى أنكره بعضهم وبالغ في إنكاره[(٣)].

وفرق بينهما صدر الشريعة رَحِمَهُ اللهُ[(٤)] بما حاصله: إن الوجوب اشتغال الذمة بفعل أو حال. ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به.

وتحقيقه: أن للفعل معنى مصدرياً هو الإيقاع، ومعنى حاصلاً بالمصدر هو نفس الوجوب، ولزوم إيقاعها وإخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الأداء.

وكذا في المال؛ لزوم المال وثبوته في الذمة نفس الوجوب، ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب أداء. فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى.

ثم إنهما يفترقان في الوجود، أما في البدني فكما في صلاة النائم، والناسي،

---

(١) انظر: التلويح ١/ ٢٠٣.

(٢) انظر: كشف الأسرار ١/ ٢٢١.

(٣) انظر: فتح الغفار ١/ ٦٧.

(٤) ترجمته ص٢٥٩.

وصوم المسافر، والمريض فإن وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظراً إلى وجود السبب وأهلية المحل، وإيقاعها من هؤلاء غير لازم، لعدم الخطاب، وقيام المانع.

وأما في المالي فكما في الثمن إذا اشترى الرجل شيئاً بثمن غير مشار إليه بالتعيين فإنه يجب في الذمة، ضرورة امتناع البيع بلا ثمن، ولا يجب أداؤه إلا بعد المطالبة[١]. وتعقبه التفتازاني رَحِمَهُ اللَّهُ بأن لزوم الوقوع بدون لزوم الإيقاع ليس بمعقول.

ولكنه قال: وكان بينهما فرقاً يتعسر التعبير عنه، فإن المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه، والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة، ولا يلزمها الإيقاع والأداء في الحال.

فلو قلنا: إن الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل أو أداء المال في زمان بعدما تقرر السبب، ووجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيداً[٢].

قال ابن نجيم رَحِمَهُ اللَّهُ: وهو فرق حسن يتعين المصير إليه[٣].

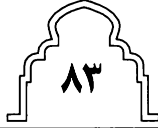
وتظهر فائدة التفريق بين الوجوب ووجوب الأداء في بعض الفروع، فالمرأة إذا حاضت في آخر الوقت لا يلزمها قضاء الصلاة عند المفرقين لأن وجوب الأداء لم يوجد.

أما عند من لا يرون أن بينهما فرقاً، إن أدركت من أول الوقت مقدار ما تصلي فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولاً واحداً، لتحقق وجوب الأداء.

وإن أدركت أقل من ذلك فأصحاب الشافعي مختلفون في وجوب القضاء، والظاهر من مذهبه أن استقرار الوجوب بإمكان الأداء بعد وجود الوقت[٤].



(١) انظر: التوضيح ١/٢٠٣؛ فتح الغفار ١/٦٨.
(٢) انظر: التلويح ١/٢٠٣، ٢٠٤.
(٣) انظر: فتح الغفار ١/٦٨.
(٤) انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/٢٢١، تخريج الفروع على الأصول ص٩٣.



٨٣

الفرق بين الواجب الموسع بوقت معلوم والموسع بالعمر

المراد بالواجب الموسع عند الأصوليين: هو ما زاد وقته عن زمن أدائه. أو ما كان الفعل فيه ناقصاً عن وقته، كالصلاة[١].

والواجب الموسع قد يكون موسعاً بوقت معلوم يتسع لامتثال التكليف ويزيد حتى غاية معلومة، كأوقات الصلوات.

وقد يكون موسعاً بالعمر، كالحج[٢].

وهذا الأخير أعني الحج سماه الحنفية المشكل، أو ذو الشبهين، أي: الذي لا يعلم أن وقته موسع أم مضيق؛ لأنه أخذ شبهاً من الصلاة باعتبار أن السنة الواحدة لا يقع فيها إلا حجة واحدة وبيان الإشكال من وجهين:

أحدهما: بالنسبة إلى سنة واحدة، وهو أن الحج عبادة تتأدى بأركان معلومة ولا يستغرق الأداء جميع الوقت، فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلاة. ومن حيث إنه لا يتصور في سنة واحدة إلا أداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم.

والثاني: بالنسبة إلى سني العمر، فالحج فرض العمر ووقته أشهر الحج وهي من السنة الأولى يتعين على وجه لا يفضل عن الأداء، وباعتبار أشهر الحج من السنين التي تأتي بفضل الوقت عن الأداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبهاً[٣].

ويفترق الواجب الموسع بوقت معلوم عن الموسع بالعمر من حيث خروج الوقت، والتعصية في كل منهما، فإن الموسع بالعمر يخرج وقته بالموت، كما في الحج يخرج وقته بالموت.

---

(١) انظر: البحر المحيط ١/٢٠٨. (٢) انظر: المصدر السابق ١/٢١٧.

(٣) انظر: كشف الأسرار ١/٢٤٨؛ أصول السرخسي ١/٣٠. وانظر: مسألة الفور والتراخي في: الهداية للمرغيناني ١/١٣٤؛ الكافي لابن عبد البر ١/٣٥٨؛ الأم ٢/١٠٠؛ الفروع لابن مفلح ٣/٢٤٢.

أما في الموسع بوقت معلوم، كالصلاة، فالموت في أثناء ذلك الوقت لم يخرج وقتها.

ونظير الحج أن يموت آخر وقت الصلاة، فإنه يعصي بخروج الوقت[١].

وبيان ذلك: أن ما كان محدوداً بغاية من الواجب الموسع يتضيق بطريقين:

أحدهما: بالانتهاء إلى آخر الوقت، بحيث لا يكفي الزمن الباقي للامتثال.

والثاني: بغلبة الظن بعدم البقاء إلى آخر الوقت، فإنه متى غلب على ظنه ذلك وجب عليه الفعل قبله.

فيعصي بهذين الشيئين: بخروج الوقت، أو بتأخيره عن وقت يظن فوته بعده.

وأما الثاني وهو ما كان موسعاً بالعمر، فإنه يعصى فيه بشيئين:

أحدهما: بالتأخير عن وقت يظن فوته بعده.

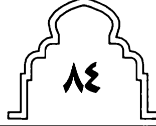
والثاني: بالموت ـ على الصحيح ـ سواء غلب على ظنه قبل ذلك البقاء أم لا. وذلك لأن نهاية العمر غير محددة بوقت معلوم سابقاً.

وذهب الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أن الموسع بالعمر إنما يتضيق بطريق واحد وهو التأخير عن وقت يظن فيه سواء مات أو لم يمت[٢].



(١) انظر: البحر المحيط ١/٢١٨.

(٢) المحصول ١/ق٢/٣٠٥.



الفرق بين الواجب المرتب والمخير وذوات البدل

المرتب في اللغة: اسم المفعول من رتب الشيء يرتبه ترتيباً، إذا ثبت كل شيء في مكانه، فالمرتب: هو المثبت في مكانه[١].

والمرتبات اصطلاحاً: هي الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ويكون لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر[٢].

والمراد بالمرتبات: هي الخصال التي لا يجوز فعل الثاني منها إلا عند تعذر الأول حساً أو شرعاً، كخصال كفارة الظهار[٣].

والمراد بذوات البدل: هي التي يتخير المكلف بينها دون تعذر أحدها ككفارة حنث اليمين مخير فيها على البدل[٤].

والفرق بين المخير، والمرتب: هو إن المخير يجوز ترك كل واحدة من الخصال لفعل الأخرى، والمرتب لا يجوز العدول عن الأول إلا عند تعذره، وتنطبق الأمثلة السابقة على ذلك.

وفرق آخر: هو أن المرتب إذا شق على المكلف فعل الأول منه مشقة تسقط الوجوب فقط، انتقل المرتب إلى المخير، كما إذا شق عليه الصوم لأنه يَضُر به وإن تجشمه وفعله أجزأه فإنه يخير بين الصوم والإطعام، ويكون أثر المشقة في إسقاط خصوص الصوم وتعينه، ويبقى الواجب واحداً لا بعينه.

ومن الأدلة على التخيير صيغة: (افعلوا كذا وكذا) وكذلك (إما كذا وإما كذا).

ومن الأدلة على الترتيب صيغة: (فمن لم يجد فليفعل كذا) فصورة الشرط مستند الترتيب[٥].

---

(١) انظر: لسان العرب ١/ ٤٠٩.
(٢) انظر: التعريفات ص٥٥.
(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٥٩.
(٤) انظر: المصدر السابق ن ص.
(٥) انظر: المصدر السابق ص١٥٣، ١٥٤.

ولا يلزم على هذه القاعدة أن قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ. . .﴾[١] [البقرة: ٢٨٢] يوجب أن الإنسان يحرم عليه أن يستشهد رجلاً وامرأتين عند القدرة على رجلين، أو يكون ذلك غير مشروع في حقه، وذلك لأن هذه الصيغة ـ إن لم يجد كذا فعليه كذا ـ لا تستقل بالدلالة على الترتيب بل قد تستعمل للحصر، كما في الآية، فيكون معناها: إن الحجة الشرعية من الشهادة في الأموال منحصرة بعد الرجلين في الرجل والمرأتين، وأما الشاهد واليمين والنكول وغير ذلك فليس حجة تامة من الشهادة، بل من الشهادة وغيرها وهو اليمين، أو كلها لا شهادة فيها كاليمين والنكول[٢].

وبمعرفة الفرق يعرف الفرق بين قول الفقهاء:

(الواجب أحد الأمرين) وبين قولهم: (الواجب هذا والآخر بدل عن هذا) كما في كفارة القتل العمد، هل الواجب القود، والدية بدل عنه، أو أحدهما؟

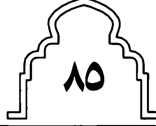
فالفرق بينهما هو أن الثاني فيه ترتيب، أما الأول فلا ترتيب فيه[٣].



(١) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ٣٧٧.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٥٤؛ الفروق للقرافي ١/ ١٠٥ ـ ١٠٧.

(٣) انظر: البحر المحيط ١/ ٢٠٥.



الفرق بين الموسع، والمخير، والكفائي

جعل بعض العلماء الخطاب ـ في الواجب الموسع ـ متعلقاً بأول الوقت، والواقع بعد ذلك قضاء يسد مسد الأداء، وهو مذهب الشافعية.

وذهب بعض العلماء إلى أنه متعلق بآخر الوقت، والواقع قبله نفل يسد مسد الواجب، وهو قول بعض الحنفية.

وذهب المالكية والحنابلة إلى أن الخطاب متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء الزمان الكائنة بين الحدين.

وكذلك الواجب المخير كالموسع، والوجوب فيه متعلق بمفهوم إحدى الخصال الذي هو قدر مشترك بينها، وخصوصيتها متعلق التخيير.

وكذلك في فرض الكفاية، المقصود بالطلب هو إحدى الطوائف الذي هو قدر مشترك بينها، ويسقط الوجوب بفعل طائفة لوجود المشترك فيها[(١)].

وفرق الطوفي رَحِمَهُ اللَّهُ بين هذه الأبواب الثلاثة، بأن المشترك في فرض الكفاية هو الواجب عليه، وهو المكلف.

وفي المخير هو الواجب نفسه، وهو إحدى الخصال ـ أي: خصال الكفارة ـ، وفي الموسع هو الواجب فيه، وهو الزمان[(٢)].

وبيان ذلك أن الخطاب الموسع والمخير فرض الكفاية جميعاً متعلق القدر المشترك، فيجب تحصيله ويحرم تعطيله.

فالمشترك في الموسع وهو مفهوم الزمان ومطلقه من الوقت المقدر المحدود

---

(١) انظر: المحصول ١/ق١/ ٢٩٠؛ بيان المختصر ١/٣٥٨؛ شرح تنقيح الفصول ص١٥٠ ـ ١٥٥؛ نفائس الأصول خ٢/ ١٦٦؛ البحر المحيط ١/ ١٨٨؛ تيسير التحرير ٢/ ١٨٩؛ فواتح الرحموت ١/ ٧٣، ٧٤.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٣٣٣؛ بيان المختصر ١/ ٣٣٩.

شرعاً، بمعنى أن الواجب إيقاعه فيما يصدق عليه اسم زمن من أزمنة الوقت الشرعي، أي: ما بين زوال الشمس إلى أن يصير ظل كل شيء مثله في الظهر مثلاً[(١)]، فمتى أوقع المكلف الصلاة في هذا الزمن المطلق كان آتياً بالمشترك، فيخرج عن عهدة الواجب أداءاً، وإن أخره حتى خرج الوقت الشرعي كان معطلاً للمشترك عن العبادة الواجبة فيه، فيحرم عليه التأخير، ويلزمه استدراكه قضاءاً.

والمشترك في المخير: هو مفهوم إحدى الخصال، فهو متعلق الوجوب. وأما متعلق التخيير: فخصوصيات الخصال من إطعام، أو كسوة، أو عتق؛ فالواجب عليه أن يأتي بإحدى الخصال ولا بد، وهو المشترك بين جميعها؛ لأن كل واحد منها يصدق عليها أنها إحدى الخصال، ولا يجوز له ترك الجميع لئلا يتعطل المشترك؛ لأن الجميع أعم من المشترك، وتارك الأعم تارك للأخص ومعطل له، وله الخيار بين خصوصيات الخصال، إن شاء أطعم، أو كسى، أو أعتق.

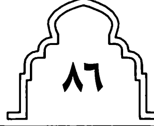
فالواجب ـ وهو المشترك ـ لا يتخير فيه، إذ لا قائل بأنه إن شاء فعل إحدى الخصال وإن شاء ترك، والمخير فيه ـ وهو خصوصيات الخصال ـ لا وجوب فيه، إذ لا قائل بأن الواجب عليه جميع الخصال على الجمع.

والمشترك في فرض الكفاية هو مفهوم: أي طوائف المكلفين، كإحدى الخصال في الواجب المخير، غير أن الخطاب تعلق بالجميع في أول الأمر لتعذر خطاب بعض مجهول، أو معين، مع تساوي الجميع فيه، فيكون ترجيحاً من غير مرجح، ولا جرم أنه سقط الوجوب عن الجميع بفعل إحدى الطوائف لحصول المشترك الوافي بالمقصود، وأثم الجميع بترك الطوائف له، لتعطل المشترك[(٢)].



(١) المثل هو رأي الجمهور، وروي عن أبي حنيفة المثلان، انظر: المغني ٢/ ١١، ١٣؛ بداية المجتهد ١/ ١٢٠.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٣٣٣.



الفرق بين مسألة: (ما لا يتم الواجب إلا به) ومسألة (الأمر بالشيء نهي عن ضده)

إذا كان عدم الضد مما يتوقف عليه تحقق الواجب وحصوله وإيقاعه، فإنه في هذه الحالة يكون من مقدماته، أي: مما لا يتم الواجب إلا به.

وصورة هذه المسألة: إذا كان السفر من المقدمات التي يتوقف عليها أداء الحج بالنسبة لمن هو خارج المشاعر ـ لأنه لا حج في غير المشاعر ـ كان السفر مما لا يتم الواجب إلا به، وإذا كان معنى الأمر بالسفر هو النهي عن الإقامة، كان النهي عن الإقامة مما يتوقف عليه الحج، والإقامة ضد السفر.

فهل هذه المسألة أعني ـ النهي عن الضد ـ بينها وبين مسألة مقدمة الواجب فرق؟

وإذا قلنا لا فرق بينهما فهل يُعد من قال: (إن مقدمة الواجب تأخذ حكمه) وقال: (إن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده) كالجويني[1] والغزالي[2] ـ رحمهما الله ـ متناقضاً؟ خاصة إذا توقف فعل الواجب على ترك الضد؟

هذا السؤال عن الفرق طرحه القرافي رحمه الله، ونقله عنه علي السبكي، والزركشي رحمهما الله[3].

---

(١) الجويني هو: أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله الجويني، الملقب بإمام الحرمين، والجوين نسبة إلى ناحية في نيسابور، فقيه أصولي متكلم، انتقل إلى بغداد، فمكة، والمدينة، وجاور فيها ولذا سمي إمام الحرمين. من كتبه: (البرهان في أصول الفقه، والإرشاد، والشامل في أصول الدين). ولد سنة ٤١٩هـ وتوفي سنة ٤٧٨هـ.
ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ٥/١٦٥؛ وفيات الأعيان ٢/٣٤١؛ شذرات الذهب ٣/٣٥٨.
وانظر قوله في: البرهان ١/٢٥٧، ٣٥٢.

(٢) انظر قوله في: المستصفى ١/٧١، ٨٢.

(٣) انظر: النفائس ٢/٧٢ب، ٧٩أ؛ الإبهاج ١/١٢٥؛ البحر المحيط ١/٢٣٠.

وأجاب القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ عن الفرق بقوله: هذه مزلة قدم زل فيها من بنى تلك المسألة على تلك، ويندفع الإشكال بوجهين. ـ نقل أحدهما السبكي، وقال إنه الأوجه ـ وهو:

إن ما لا يتم الواجب إلا به وسيلة للواجب، لازم التقدم عليه، فيجب التوصل به إلى الواجب لئلا يعتقد أن حالة عدم المقدمة خال عن التكليف، لزعمه بأن الأصل ممتنع الوقوع وهو غير مكلف بالمقدمة. فيقال: هذا غلط بل أنت قادر على تحصيل الأصل بتقديم هذه المقدمة، فعليك فعلها؛ فكان إيجاب المقدمة تحقيقاً لإيجاب مع تقدير عدم المقدمة، وترك الضد أمر يتبع حصوله حصول المأمور به من غير قصد ولا شعور من الفاعل، ولا سوق من الأمر فكيف يقاس عليه؟

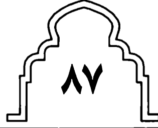
والوجه الثاني: هو أن لا نقول: إنه مأمور به، بل نقول: هو واجب، ولهذا لا يوجب ارتباط القصد به في العبادات فلا يوجب على الصائم قصد إمساك من الليل، ولا على غاسل الوجه نية غسل جزء من الرأس، ولا يقال أيضاً: بأنه وجب بإيجاب الأصل، بل بدليل آخر إيجاب الأصل إحدى مقدمتيه على حسب وجوب العزم.

ويقال أيضاً: ترك الضد واجب، وفعل الضد حرام، لكن لا من حيث هو فعل الضد، بل من حيث هو ترك المأمور به(١).

وقول القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ: (ولا نقول: إنه مأمور به بل نقول: إنه واجب) نظراً لأن الواجب قد يكون بغير الأمر، فقوله هذا يفيد أن ترك الضد مطلوب، ولكن بغير صيغة الأمر، بل بوجه آخر من أوجه الوجوب، التي منها أن يكون مقدمة للواجب، فالوجوب قد يكون مأخوذاً من غير الأمر، كفعل الرسول ﷺ أو القياس، أو غير ذلك، فلما كان الوجوب أعم من مجرد صيغة الأمر عبر به.



(١) انظر: النفائس ٢/٧٩/أ.



الفرق بين الحرام، والواجب

الحرام في اللغة: مصدر حرم عليه الشيء حُرْماً وحراماً إذا حظر ومنع، وهو نقيض الحلال[١].

وفي الاصطلاح: ما ذم فاعله شرعاً[٢].

أما الواجب فهو ما ذم تاركه شرعاً مطلقاً. والواجب والحرام متناقضان فلا يجتمعان، فالحرام بالشخص لا يكون حراماً وواجباً من جهة واحدة، إلا إذا جوزنا تكليف المحال لذاته[٣].

والتفريق الوارد هنا هو بين التعريفين، وهو في قيد الإطلاق فإننا لا نحتاج أن نقول في تعريف الحرام (مطلقاً) كما قلنا في تعريف الواجب، وذلك لأن هذا القيد ـ في تعريف الواجب ـ إنما جيء به ليشمل الواجب الموسع والواجب الكفائي، أما الحرام فليس فيه موسع ومضيق، ولا حرام عيني وحرام كفائي، فلا حاجة حينئذ إلى قيد الإطلاق فيه.

ووجه الفرق بين الواجب والحرام في هذا، هو أن المقصود من الواجب تحصيل المصلحة، فكان فيه الموسع والكفائي تعليقاً لحصول المصلحة بالقدر المشترك من الأوقات والأعيان، بخلاف الحرام فإن مقصوده دفع المفسدة ونفيها، والمفسدة يجب نفيها شرعاً وعقلاً ومطلقاً في جميع الأزمنة، من جميع الأشخاص والأعيان.

أما الحرام المخير فيجوز وروده، كالواجب المخير؛ لأن المفسدة قد تتعلق بأحد الشيئين أو الأشياء كما تتعلق المصلحة به، فكما جاز أن يقول له: إذا حنثت في يمينك فأطعم أو اكس، أو أعتق، كذلك جاز أن يقول له: لا تنكح هذه المرأة،

---

(١) انظر: القاموس المحيط ١٢/ ١١٩. (٢) انظر: الإبهاج ١/ ٥٨.
(٣) انظر: البحر المحيط ١/ ٢٦٢.

أو أختها، أو بنت أختها، أو بنت أخيها. فيكون منهياً عنهما على التخيير أيتهما شاء اجتنب ونكح الأخرى، كما أنه إذا أسلم عليهما قيل له: طلق إحداهما وأمسك الأخرى أيتهما شئت[(١)].

وقد نقل الآمدي رحمه الله وغيره خلافاً في الحرام المخير، فالشافعية والحنابلة أثبتوه في نكاح الأختين، وأما المعتزلة، والقرافي، فنفوه؛ وذلك لأن الحرام هو الجمع بينهما كما نطق به القرآن، لا أحدهما، ولا كل واحدة منهما، بخلاف الواجب المخير فإن الواجب إما أحدهما، وإما كل منهما على التخيير.

وبيان ذلك أن التخيير لا يصح في المنهي عنه؛ لأن القاعدة تقتضي أن النهي متعلق بكلي حرمت أفراده كلها؛ لأنه لو دخل فرد إلى الوجود لدخل في ضمنه المشترك، فيلزم المحضور، ولا يلزم من إيجاب المشترك كل فرد منها حصلت في ضمنه واستغنى عن غيره.

أما المعتزلة فقالوا: لا يمكن التخيير في المنهي عنه؛ لأن النهي لا يكون إلا لقبح في المنهي عنه، فإذا نهى عن أحدهما لا بعينه ثبت القبح لكل منهما فيمتنعان جميعاً[(٢)].

وقال علي السبكي رحمه الله: أنا أقول في الأختين: إن الحرام الجمع فقط، وأثبت الحرام المخير، كما أثبته القاضي أبو بكر رحمه الله[(٣)] وغيره، ومثّله بما إذا أعتق إحدى أمتيه، فإنه يجوز له وطء إحداهما ويكون الوطء تعييناً للعتق في الأخرى.

وكذا إذا طلق إحدى امرأتيه ـ وقلنا الوطء تعيين ـ ففي هاتين الحالتين الحرام واحدة لا بعينها[(٤)].

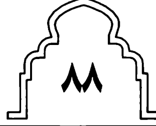
---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٣٦٠؛ الإبهاج ١/٥٨.

(٢) انظر: المعتمد ١/ ١٦٩؛ الإحكام ١/ ١١٤؛ القواعد والفوائد ص٦٩؛ شرح تنقيح الفصول ص١٧٢؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٣٨٧.

(٣) هو: أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد المعروف بالباقلاني، أصولي متكلم، له تصانيف في الأصول والكلام منها: (التقريب والإرشاد، وتمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، وإعجاز القرآن، ومناقب الأئمة، ونقض المطاعن عن سلف الأمة). توفي سنة ٤٠٣هـ. ترجمته في: تاريخ بغداد ٥/ ٣٧٩؛ وفيات الأعيان ٣/ ٤٠٠؛ الديباج المذهب ٢/ ٢٢٨؛ الفتح المبين ١/ ٢٢١.

(٤) انظر: الإبهاج ١/ ٥٨.



الفرق بين المكروه كراهة تحريم، والمحرم

المكروه في اللغة: اسم المفعول من كره الشيء يكرهه، يقال: كرهه كرهاً وكراهة، والكره: البغض، والمكروه: المبغض، وهو ضد المحبوب(١).

وفي الاصطلاح: ما يحمد تاركه، ولا يذم فاعله، شرعاً(٢).

وأما المكروه كراهة تحريم فقال صاحب التعريفات: (المكروه ما هو راجح الترك، فإن كان إلى الحرام أقرب تكون كراهته تحريمية، وإن كان إلى الحل أقرب تكون تنزيهية، ولا يعاقب على فعله)(٣).

والمكروه يطلق عند جمهور الأصوليين على أربعة أمور(٤):

الأول: الحرام، وورد عن المتقدمين من الفقهاء؛ يقول: أكره كذا ـ كقول الشافعي: أكره آنية العاج ـ ويريد التحريم(٥)، يقولونه تحرزاً لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾(٦) [النحل: ١١٦] فكرهوا إطلاق الحرام.

الثاني: ما نهي عنه نهي تنزيه، وهذا هو الذي قصده الأصوليون بلفظة المكروه.

الثالث: ترك الأولى، وسيأتي التفريق بينه وبين المكروه(٧).

الرابع: ما وقعت الشبهة في تحريمه؛ كلحم السبع، ويسير النبيذ. وهذا ذكره الغزالي رحمه الله من أقسام الكراهة.

---

(١) انظر: الصحاح ٦/٢٢٤٧؛ لسان العرب ١٣/٥٣٥.

(٢) انظر: الإبهاج ١/٥٩.

(٣) التعريفات ص٢٢٨.

(٤) انظر: المستصفى ١/٦٧؛ الإحكام للآمدي ١/١٢٢؛ البحر المحيط ١/٢٩٦؛ الإبهاج ١/٥٩؛ شرح الكوكب المنير ١/٤١٩، ٤٢٠؛ إرشاد الفحول ص٦.

(٥) انظر: الأم ١/٨.

(٦) انظر: تفسير القرطبي ١٠/١٩٥.

(٧) انظر: الفرق رقم (٨٩ ص٢٤٧).

وعند جمهور الحنفية يطلق المكروه بإزاء أمرين:

الأول: ما كره كراهة تنزيهية.

الثاني: ما كره كراهة تحريمية.

وفرقوا بينهما بأن ما كان إلى الحلال أقرب فمكروه تنزيهاً، وما كان إلى الحرام أقرب فهو المكروه تحريمياً، وهو ما طلب الشارع من المكلف الكف عنه حتماً بدليل محتمل؛ أما التنزيهي فليس الطلب فيه حتماً.

وخالف الإمام محمد بن الحسن الشيباني[(١)] رَحِمَهُ اللَّهُ جمهور الحنفية ووافق جمهوراً من الأصوليين فاعتبر المكروه تحريمياً من الحرام، فقال: المكروه كراهة تحريم هو ما ثبت تحريمه بغير قطعي، والحرام ما ثبت تحريمه بقطعي كما قال الحنفية في الواجب مع الفرض.

وعلى هذا فليس المكروه كراهة تحريم عنده هو كما عند الحنفية من أنه ما كان إلى الحرام أقرب؛ بل هو حرام ثبتت حرمته بدليل محتمل؛ فعنده ما لزم تركه إن ثبت ذلك بدليل قطعي سمي حراماً وإلا سمي مكروهاً كراهة تحريم[(٢)].

فالمكروه كراهة تحريم عند جمهور الحنفية قسيم للمكروه كراهة تنزيه.

أما عند الإمام محمد بن الحسن فقسيم للمحرم إذ المكروه التحريمي عند الحنفية هو ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً بدليل محتمل، ومثلوا له بلبس الحرير، والذهب للرجال الثابت بقوله ﷺ: «**إن هذين حرام على ذكور أمتي حل لإناثهم**»[(٣)] وحكمه أنه إلى الحرام أقرب لأن طلب الترك فيه جازم.

---

(١) هو: محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني أبو عبد الله، طلب الحديث على الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ ثم تفقه على أبي حنيفة وأبي يوسف ـ رحمهما الله ـ والتقى مع الشافعي وناظره وسمع من الأوزاعي والتقى به، ودون فقه أبي حنيفة، من أهم كتبه: (الجامع الكبير، والجامع الصغير، والأصل، والسير الصغير، والسير الكبير، والزيادات، والآثار، والنوارد).
توفي سنة ١٨٩هـ. ترجمته في: الفوائد البهية ص١٦٣؛ شذرات الذهب ١/ ٣٢٠؛ الفتح المبين ١/ ١١٠.

(٢) انظر: التلويح على التوضيح ٢/ ١٢٦.

(٣) أخرجه من أصحاب السنن: أبو داود/ كتاب اللباس، باب في الحرير للنساء ٤/ ٣٣٠ حديث (٤٠٥٧).
النسائي/ كتاب الزينة باب تحريم الذهب على الرجال ٨/ ١٦٠. ابن ماجه/ كتاب اللباس، =

أما المكروه التنزيهي فإلى الحل أقرب، وهو ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم.

ونقل ابن نجيم رَحِمَهُ اللَّهُ أن قول محمد بن الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ أن كل مكروه حرام، هو نوع من التجوز، وأما على الحقيقة فإن المكروه تحريمياً هو ما كان إلى الحرام أقرب ـ أي: إنه موافق لجمهور الحنفية ـ.

قال: للقطع بأن محمداً لا يقول بإكفار جاحد المكروه ـ أي: تحريمياً ـ فلا اختلاف بينهم كما يظن[١].

ويتفق المكروه تحريمياً والمحرم في حتمية الترك في كل.

ويفترق المكروه التحريمي عن الحرام ـ كما هو في اصطلاح الحنفية ـ في أن الحرام هو ما طلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام، بدليل قطعي، ويكفر منكره، أما المكروه التحريمي فلا يكفر منكره. اشتراكهما في استحقاق العقاب والذم بالفعل[٢].

وأصل القسمة في بيان المكروه التحريمي من التنزيهي من الحرام في المطلوب تركه هو أن هناك شرطين:

الأول: أن يكون الطلب على سبيل الحتم والإلزام.

والثاني: أن يكون الدليل قطعياً.

فإذا تحققا معاً فهو الحرام، وإن تخلف الأول فهو المكروه اتفاقاً، أما إن تخلف الثاني ففيه الخلاف، فجمهور الحنفية سموه مكروهاً تحريمياً، والجمهور من الأصوليين ووافقهم محمد بن الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ سموه حراماً.



= باب لبس الحرير والذهب للنساء ٢/١١٨٩ حديث (٣٥٩٥).

(١) انظر: فتح الغفار ٢/٦٢.

(٢) انظر: أصول الفقه لوهبة الزحيلي ١/٨٦.

٨٩

الفرق بين المكروه، وخلاف الأولى

مضمون الخطاب الطالب للترك طلباً غير جازم إن كان مدلولاً عليه بالتنصيص على النهي عنه فهو الكراهة، وإن كان غير منصوص عليه بل استفيد النهي بطريق غير مباشر فهو خلاف الأولى.

وكما يسمى مضمون الخطاب المدلول عليه بغير التنصيص خلاف الأولى يسمى متعلقه بذلك، وتسمية الخطاب بالكراهة أو خلاف الأولى بمعنى أنه يثبت لهما، وسواء كان متعلق خلاف الأولى فعلاً ـ كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم ـ، أو تركاً ـ كترك صلاة الضحى ـ إذ لم يرد فيه النهي بالتنصيص عليه لكن الإنسان في الجملة منهي نهي تنزيه عن ترك مندوبات الشرع، فالطلب في المطلوب بالتنصيص عليه، أشد منه في المطلوب بغير التنصيص، فالاختلاف عليه أشد منه في المطلوب بغير التنصيص، فالاختلاف في شيء أمكروه هو أم خلاف الأولى اختلاف في وجود المنصوص عليه فيه ـ كصوم يوم عرفة للحاج ـ فهو مكروه لأن النبي ﷺ نهى عن صيام يوم عرفة بعرفة[1]، وقيل: خلاف الأولى؛ لأنه صح أنه عليه السلام كان مفطراً فيه.

وينبني على هذا الفرق كون الأحكام التكليفية خمسة أو ستة.

وعبر بعض العلماء بالنهي المقصود وغير المقصود، وفسروا المقصود بالصريح، وغير المقصود بغير الصريح[2].

---

(١) أخرجه من أصحاب السنن أبو داود/ كتاب الصوم، باب في صوم يوم عرفة بعرفة ٢/٨١٦ حديث (٢٤٤٠).

وابن ماجه/ كتاب الصيام، باب صيام يوم عرفة ١/٥٥١ حديث (٦٥٠٢).

(٢) انظر: الإبهاج ١/٥٩؛ جمع الجوامع بشرح المحلي ١/١١٣؛ التقرير والتحبير ٢/١٤٣؛ نشر البنود ١/٢٩، ٣٠.

وهذا الضابط الذي قالوا فيه: ما ورد فيه نهي مقصود يقال فيه: مكروه، وما لم يرد فيه نهي مقصود يقال فيه: خلاف الأولى ولا يقال: مكروه، قيدوا النهي بالقصد احترازاً من النهي التزاماً، فإن الأمر بالشيء نهي عن ضده التزاماً فالأولى مأمور به وتركه منهي عنه التزاماً لا مقصوداً[1].

وهذا تفريق اعتمده أكثر الفقهاء، وزاده المصنفون في أصول الفقه أخذاً من متأخري الفقهاء حيث قابلوا المكروه بخلاف الأولى في مسائل عديدة، وفرقوا بينهما بالنهي المقصود وغير المقصود.

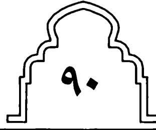
أما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذي النهي المقصود وغير المقصود، وقد يقولون في الأول مكروه كراهة شديدة، كما قيل في المندوب: سنة مؤكدة.

والمراد بالنهى المقصود: أن يكون مصرحاً به، كقوله: لا تفعلوا كذا، أو نهيتكم عن كذا[2].



(١) انظر: الإبهاج ١/ ٥٩.

(٢) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي ١/ ١١٥؛ البحر المحيط ١/ ٣٠٢.



الفرق بين المندوب، والسنة، والنفل، والتطوع والفضيلة، والمستحب، والمرغب فيه

المندوب في اللغة: اسم المفعول من ندب إلى الشيء يندب ندباً، والندب الدعاء إلى الفعل، فالمندوب هو المدعو إليه، وأصله المندوب إليه، فحذف الجار والمجرور تخفيفاً[١].

وفي اصطلاح الأصوليين: الفعل الذي يحمد فاعله ولا يذم تاركه شرعاً[٢].

أما السنة، والنفل، والتطوع، والفضيلة، والمستحب، والمرغب فيه فللأصوليين في التفريق بينها مذهبان:

الأول: لجمهور الأصوليين، حيث جعلوا السنة، والنافلة، والمستحب، والتطوع، والمرغب فيه، والحسن، والإحسان، كل هذه أسماء للمندوب، مسماها واحد وهو ما تقدم في تعريف المندوب اصطلاحاً، وليس ثمة فرق بين مسمياتها[٣].

والرأي الثاني: هو التفريق بين هذه الأشياء، ثم اختلف الاصطلاح بعد ذلك إلى عدة آراء:

فقيل: السنة: ما واظب عليها النبي ﷺ.

والمستحب: ما فعله مرة أو مرتين، أو ما أمر به ولم ينقل أنه فعله.

والتطوع: ما لم يرد فيه بخصوصه نقل، بل يفعله الإنسان ابتداءاً. ولفظ المندوب يشمل هذه الثلاثة[٤].

---

(١) انظر: الصحاح ١/٢٢٣؛ المصباح المنير ٢/٩٢١.

(٢) انظر: الإبهاج ١/٥٦.

(٣) انظر: شرح اللمع ١/٢٨٥؛ نهاية السول ١/٧٩؛ البحر المحيط ١/٢٨٤؛ شرح الكوكب المنير ١/٤٠٣؛ إرشاد الفحول ص٦؛ المدخل لابن بدران ص١٥٢؛ الفروق للعسكري ص٢٢٠.

(٤) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلى ١/١٢٦.

وقيل: إن النفل والتطوع، لفظان مترادفان، وهما ما سوى الفرائض، والسنة والمستحب ونحو ذلك أنواع لها[١].

وقيل: السنة: ما استحب فعله وكره تركه.

والتطوع: ما استحب فعله ولم يكره تركه[٢].

وقيل: السنة: ما ترتب في وقت، كالرواتب مع الفرائض. والتطوع: ما زاد على ذلك[٣].

وقيل: إن النفل قريب من الندب، إلا أنه دونه في الرتبة[٤] وقيل: السنة: ما كان عن سبب وكان عن رسم سابق، أما النفل فما تبديه من غير سبب[٥].

هذا كله عند الجمهور من الأصوليين، وقد انتظم في بعض المذاهب اصطلاح خاص في التفريق:

فعند المالكية: السنة: ما ارتفعت رتبته في الأمر وبالغ الشارع في التحضيض عليه، أما ما كان في أول هذه المراتب فتطوع ونافلة، وما توسط بين هذين فضيلة ومرغب فيه.

ونقل الزركشي رحمه الله عن ابن العربي المالكي رحمه الله قوله: فرق أصحابنا النظار فقالوا:

السنة ما صلاها النبي ﷺ في جماعة وداوم عليها، ولهذا لم يجعل مالك رحمه الله ركعتي الفجر سنة، والفضيلة: ما دخل في الصلاة وليس من أصل نفسها، كالقنوت وسجود التلاوة.

وقال: وهذا خلاف لفظي ـ أي: من حيث الحكم الفقهي ـ لا يظهر إلا في الثواب، فالسنة أعلى المراتب والندب ومتعلقه من الثواب أكثر من غيره[٦].

وقال في نشر البنود: إن الفضيلة، والندب، والمستحب، مترادفة وهي: ما فعله الشارع مرة أو مرتين مما في فعله ثواب، ولم يكن في تركه عقاب.

أما التطوع: فهو ما ينتخبه الإنسان وينشئه باختياره.

---

(١) انظر: البحر المحيط ١/ ٢٨٤.
(٢) المصدر السابق ١/ ٢٨٤، ٢٨٥.
(٣) انظر: شرح اللمع ١/ ٢٨٨.
(٤) انظر: البحر المحيط ١/ ٢٨٥.
(٥) انظر: الفروق للعسكري ص٢٢٠.
(٦) انظر: البحر المحيط ١/ ٢٨٥.

أما الرغيبة: فما في فعله ثواب، ولا عقاب في تركه إذا رغب النبي ﷺ في فعله بصفات النوافل لا بصفة السنة.

والنفل ما خلا عن الترغيب في فعله، ولم يؤمر به بل أعلم أن فيه ثواباً ولم يداوم عليه.

والسنة: ما واظب ـ عليه الصلاة والسلام ـ عليه، وأمر به دون إيجاب وأظهره في جماعة. هذا معناه عند جل أصحاب مالك[١].

أما عند الحنفية فاصطلاح آخر:

فيفرقون بين السنة وبين كل من النفل والتطوع والمستحب.

فتعرف السنة بأنها: الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب، وتشمل عند جميع متأخري الحنفية ما سنه الرسول ﷺ وما سنه أصحابه ﷺ خلافاً للشافعية الذين أطلقوا السنة على سنة الرسول ﷺ فقط، ولا تصرف إلى غيرها إلا بقرينة[٢].

والنفل ـ وهو المسمى بالمندوب، والمستحب، والتطوع عندهم ـ قالوا في تعريفه: ما فِعله خير من ترْكه في الشرع.

وقيل: ما يمدح المكلف على فعله، ولا يذم على تركه.

وقيل: المطلوب فعله شرعاً، من غير ذم على تركه مطلقاً[٣].

ورأى الحنفية أن النفل ومرادفاته دون سنن الزوائد؛ لأن سنن الزوائد صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي ﷺ بخلاف النوافل فهي زوائد مشروعة للمكلف لا عليه، والتطوع كذلك؛ فهو اسم لما تبرع المرء به من عنده، ويكون محسناً في ذلك فيثاب على فعله ولا يلام على تركه ـ كصوم الاثنين والخميس من كل أسبوع، وصلاة ركعتين من غير الفرائض والسنن المؤكدة، وكل ما فعله الرسول ﷺ أحياناً دون مداومة عليه ـ[٤].

---

(١) انظر: نشر البنود ١/ ٣٨، ٣٩.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٤٤؛ ميزان الأصول ص٢٧؛ كشف الأسرار ٢/ ٣٠٢؛ التلويح ٢/ ١٢٤؛ وراجع الفرق رقم (١٣ ص٧٠).

(٣) انظر: كشف الأسرار ١/ ٣٠٣؛ ميزان الأصول ص٣٣.

(٤) انظر: أصول السرخسي ١/ ١١٥؛ التلويح ٢/ ١٢٥.

وقالوا في سنة النبي ﷺ: ما واظب عليه رسول الله ﷺ ولم يتركه إلا لعذر[١]. أما حد التطوع عندهم فهو: اكتساب الخير طوعاً.

وحد النفل هو: قربة زائدة على القرب الواجبة[٢].

وخلاصة القول في هذا الموضوع: أن أصل التقسيم فيه رأيان للعلماء:

منهم من قال: إنها ألفاظ مترادفة وهو رأي الجمهور.

ومنهم من قال: إنها على مراتب، ثم اختلف في هذه المراتب وأسمائها، فبعضهم يسميها سنة مؤكدة، ثم سنة غير مؤكدة، ثم سنة زائدة.

وبعضهم يسميها: سنة، ومستحباً، وتطوعاً.

وبعضهم يسميها: سنة، ونافلة، وفضيلة.

وبعضهم يسميها: سنة الهدى، وسنة الزوائد.

وقال التاج السبكي رحمه الله: «إن الخلاف في هذا لفظي»[٣].

ولعل وجه قوله ذلك؛ هو أنه لا يترتب على هذا التقسيم اختلاف في الثواب، والله أعلم.



---

(١) انظر: ميزان الأصول ص٣٤.

(٢) انظر: المصدر السابق ن ص.

(٣) جمع الجوامع ١/ ١٢٧. وانظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٤٠٤.

٩١

الفرق بين فرض الكفاية، وسنة الكفاية

كما قسم العلماء الفرض إلى عيني وكفائي، كذلك قسم كثير منهم السنة إلى سنة عين وسنة كفاية[١].

وسنة الكفاية هي: أن يقع الامتثال لأمر الاستحباب بفعل البعض وينقطع دلالة النص على الاستحباب فيما زاد على ذلك، ولا يبقى مستحباً بل داخلاً في حيز المباح أو غيره.

أما سنة العين فتقع بفعل البعض، والاستحباب موجود في حق الباقين.

ومثال سنة العين: سنن الوضوء، والوتر، وصيام الأيام الفاضلة، والعيدين.

ومثال سنة الكفاية: الأذان، والإقامة للجماعة الواحدة، عند القائلين بسنيتها كالشافعية[٢]، والتسليم، والتشميت.

وخالف بعض العلماء في وقوع سنة الكفاية، واقتصر في الكفاية على الفرض فقط[٣].

وتتفق سنة الكفاية وفرض الكفاية في الاكتفاء بإيقاعه من البعض، دون الجميع.

والفرق بين فرض الكفاية وسنة الكفاية: هو أن فرض الكفاية لا ينافيه الاستحباب في حق من زاد على القدر الذي سقط به الفرض، وتحقق به الغرض.

أما السنة على الكفاية فينافيها الاستحباب فيما زاد من ذلك الوجه الذي اقتضى الاستحباب[٤].

فرق بهذا الفرق ابن دقيق العيد رَحِمَهُ اللَّهُ[٥].

---

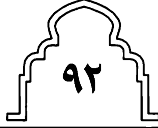
(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٥٨؛ والتمهيد للأسنوي ص٥٧.

(٢) انظر: المجموع ٣/ ٨٧؛ مغني المحتاج ١/ ١٣٣.

(٣) انظر: البحر المحيط ١/ ٢٩٢.

(٤) انظر: شرح الإلمام ١/ ٧٢/ب.

(٥) ابن دقيق العيد هو: محمد بن علي بن وهب، تقي الدين أبو الفتح، القشيري المصري =



الفرق بين المندوب المقدم على الواجب، والواجب المقدم على المندوب

القاعدة المطردة هي إن الواجب مقدم على المندوب، وهو أفضل، لقول الرسول ﷺ حكاية عن الله تعالى: «**ما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه...**»(١) الحديث.

فقد صرح الحديث بأن أداء الفرائض أفضل من النوافل وهذا هو المندوب الذي لا يقدم على الواجب، وهو الذي لم تعرض ضرورة لا تندفع إلا بتقديمه.

أما المندوب الذي يقدم على الواجب فهو: ما دعت الضرورة إلى تقديمه، بحيث لا تندفع إلا بتقديمه على الواجب.

ومن أمثلة ذلك: الجمع تقديماً للمسافر، والمريض إذا خاف الغلبة على عقله إن أخر الوقت، فهو متعين لدفع الضرر، فالواجب تأخير الصلاة حتى يدخل وقتها ولكن في مثل هذه الحالة ندب له الجمع تقديماً.

ومن ذلك أيضاً: الجمع بين الظهر والعصر عند الزوال يوم عرفة، فإنه مندوب مقدم على واجبين، **أحدهما**: تأخير الصلاة لوقتها، وهي العصر، ترك لأن الجمع لضرورة الحجاج ومصلحتهم.

وثانيهما: ترك الجمعة إذا وافقت يوم عرفة؛ لأنها وإن كانت أفضل وواجبة

= المالكي ثم الشافعي، عالم زاهد ورع متقن للأصلين والنحو واللغة، له تصانيف كثيرة منها: (الإلمام في أحاديث الأحكام، وشرحه، مقدمة المطرزي في أصول الفقه، وشرح بعض مختصر ابن الحاجب، وشرح العمدة) وغيرها. توفي سنة ٧٠٢هـ.

ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ٢٠٧/٩؛ حسن المحاضرة ٣١٧/١؛ الفتح المبين ٢/ ١٠٢.

(١) رواه البخاري/ كتاب الرقاق باب التواضع ١١/ ٣٤٠ حديث (٦٥٠٢).

قبل الظهر مع الإمكان إلا أن الرسول ﷺ صلاها ظهراً سرية سفرية، وترك الجمعة، وكانت الخطبة ليوم عرفة كما هو قول الجمهور من الفقهاء[١].

ومن ذلك أيضاً: ترجيح النفل أو المندوب على الفرض في إبراء المعسر، فهو أفضل من إنظاره، وهو حكم مجمع عليه كما قال القرافي رحمه الله[٢] وعلة ذلك كما قال الفقهاء: لحصول الغرض وزيادة.

ومن ذلك: إن ابتداء السلام أفضل لحديث صحيح فيه وهو قوله ﷺ: «**لا يحل لرجل أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال، يلتقيان، فيعرض هذا، ويعرض هذا، وخيرهما الذي يبدأ بالسلام**»[٣] فأصل السلام مندوب إليه ورده واجب، وهو من حق المسلم على المسلم ولكن جعل هنا الابتداء بالسلام وهو مندوب أفضل من الرد مع أنه واجب[٤].

وهذه أمثلة واضحة في تقديم المندوب على الواجب، ولكن قد يشكل على القول بأن الواجب أفضل من الندب: كون الثواب والعقاب مرتين على حسب المصالح والمفاسد، ولا يمكننا أن نقول: ثمن درهم من الزكاة تربو مصلحته على مصلحة ألف درهم تطوعاً، فإن المصلحة العامة في الألف ظاهرة جلية.

ويجاب على ذلك بأن كون المصلحة هنا ظاهرة صحيح ولازم، ولكن المفسدة في ترك الواجب أكثر من المفسدة في ترك المندوب، ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح، ولا يلزم من استكثار المصلحة بإيجاد المندوب استكثار المفسدة بعدمه، كما أنه لا يلزم استقلال المصلحة بإيجاد الواجب استقلالُ المفسدة من عدم ذلك الواجب.

أعني أن كون المصلحة قليلة بفعل الواجب لا يلزم منه كون المفسدة قليلة إذا عدم ذلك الواجب، بل قد تكون المفسدة كثيرة حتى ولو كانت المصلحة التي ضدها قليلة.

ووجه عدم التلازم: هو أن الجهة التي تحصل فيها المصلحة مخالفة للجهة التي تدرأ منها المفسدة، فجهة درء المفسدة فيها أولوية متقدمة على جهة جلب المصلحة عند الشارع لكون درء المفاسد أولى من جلب المصالح.

---

(١) انظر: تهذيب الفروق ٢/ ١٤٧ وما بعدها، حاشية رد المحتار ٢/ ٥٠٤؛ المنتقى ٣/ ٣٧؛ بداية المجتهد ١/ ٤٢٥؛ المجموع ٨/ ٩٢.

(٢) انظر: الفروق ٢/ ١٠.

(٣) رواه مسلم كتاب البر والصلة والآداب ٤/ ١٩٨٤ حديث (٢٥).

(٤) انظر: البحر المحيط ١/ ٢٩٤، ٢٩٥.

٩٣

الفرق بين الحلال، والمباح، والجائز

الحلال في اللغة: اسم المصدر من حلّ الشيءُ يحِل حلاً، والحلال ضد الحرام، والحلّ والحَلال والحِلال والحَليل نقيض الحرام(١)، وأحللت له الشيء: جعلته حلالاً، واستحله: عدَّه حلالاً(٢).

والمباح في اللغة: اسم المفعول من باح الشيءَ وأباحه يبيحه بوحاً إذا أذِن وأعلنه؛ فهو المعلن والمأذون فيه، وهو خلاف المحظور(٣).

والتفريق بين المباح والحلال واقع عند الأصوليين مع أنهم جعلوا الحلال من أسماء المباح، وقالوا من أسمائه: طلق وحلال(٤).

ولكن فرقوا بينهما؛ بأن المباح يطلق على الواجب، والمندوب، والمكروه، فهذه يجوز أن يقال فيها: مباح، أما الحلال فيقال لهذه الثلاثة وللمباح، ولكن الأصل هو إطلاق المباح على ما استوى طرفاه(٥).

ولجواز إطلاق المباح على الثلاثة المذكورة قال بعض العلماء في تقسيم الحكم التكليفي إنه قسمان فقط هما: تحريم، وإباحة(٦).

---

(١) لا يدقق بعض أهل اللغة في استعمال النقيض والضد كما يدقق الأصوليون، ولذلك قال في اللسان مرة: الحلال ضد الحرام، وقال أخرى: نقيض الحرام، وإلا فالدقة أن يقال: (الحلال ضد الحرام) لأنهما قد يرتفعان معاً ويكون ثمة وجوب أو ندب. راجع الفرق رقم (٤٨ ص١٤٦).

(٢) انظر: البحر المحيط ١١/١٦٧؛ الكليات ص٣٢.

(٣) انظر: الصحاح ١/٣٥٧؛ القاموس المحيط ١/٢٢٤؛ لسان العرب ٢/٤١٦.

(٤) انظر: نهاية السول ١/٨٢؛ شرح الكوكب المنير ١/٤٢٦؛ إرشاد الفحول ص٦؛ المدخل لمذهب أحمد ص١٥٦؛ الكليات ص٣٢.

(٥) انظر: شرح الكوكب المنير ١/٤٢٧، الكليات ص٤٠٠.

(٦) انظر: شرح الكوكب المنير ١/٤٢٧.

وقول الأصوليين إن المباح يطلق على الحلال دون العكس فيه التفات إلى قول اللغويين وتفريقهم، فقد نقل صاحب اللسان قولهم: (هي حِلٌ وبلٌ): أي: حِلٌ محللٌ، و(هي لشارب حِلٌ وبلٌ) أي: حلال. قال: والبلّ: المباح[١].

فصار بين الحلال والمباح عموم وخصوص مطلق، فكل مباح حلال وليس كل حلال مباحاً، فالحلال أعم من حيث كونه وصفاً للمحكوم.

ووجه كونه أعم من المباح، هو أن المباح فيه زيادة قيد، وهذا القيد هو ارتفاع كل أشكال الحظر، أما الحلال فلا يلزم فيه إلا ارتفاع التحريم، فلو بقي الحظر مع ارتفاع التحريم لم يخرج عن كونه حلالاً ولكنه في ذات الوقت محظور غير مباح.

مثاله: التمر مثلاً في أصل الشرع حلال، ولكنه عند البائع محظور على المشتري حتى يملكه، فإذا ملكه صار مباحاً حينئذ لارتفاع قيد التحريم والحظر معاً.

وقال العسكري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الفرق بين الحلال والمباح هو أن الحلال هو المباح الذي علم إباحته بالشرع، والمباح لا يعتبر فيه ذلك.

تقول: المشي في السوق مباح ولا تقول: حلال. فهنا النسبة بينهما عموم وخصوص أيضاً ولكن من حيثية أخرى اقتضت أن يكون المباح أعم لوجود قيد الشرع في الحلال دون المباح[٢]. وهذا عكس الأول، وهو أن الحلال خلاف الحرام، أما المباح فخلاف المحظور، وأن كل مباح حلال وليس كل حلال مباحاً.

فأكل الرطب حلال لكنه ليس بمباح حتى يملكه، وكل مباح جائز وليس كل جائز مباحاً[٣].

ويحسن هنا ذكر الفرق بين الإذن والإباحة؛ حيث تقدم تعريف المباح بأنه المعلن والمأذون، ولكن ذكر العلماء فرقاً بين الإذن والإباحة: بأن الإباحة قد تكون بالعقل والسمع، أما الإذن فلا يكون إلا بالسمع وحده[٤].

وهذا ليس تفريقاً بينهما وضعاً ولكنه تفريق من حيث دليل كل.

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/١٦٧. (٢) انظر: الفروق للعسكري ص٢١٩.

(٣) انظر: البحر المحيط ١/٢٧٦.

(٤) انظر: الفروق للعسكري ص٢٢٢؛ الكليات ص٤٠٠.

٩٤

الفرق بين الإباحة، والتخيير

التخيير في اللغة: مصدر خيرته بين الشيئين، أي: فوضت إليه الخيار، من خار الشيءَ واختاره إذا انتقاه واصطفاه. و(اختار) يتعدى إلى مفعولين بحذف حرف الجر (من) ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾[١] [الأعراف: ١٥٥] وإن كان بمعنى فضّل عدي بعلى: تقول: اخترت فلاناً على فلان. وتخير الشيء اختاره، والاسم الخيْرة والخيَرة (بسكون الياء وفتحها)، وأقيم الاسم مقام المصدر فيه.

وقيل: الخيْرة مصدر اختار مثل ارتاب ريْبة[٢].

والتخيير مرادف للإباحة عند الأصوليين، ولذلك قالوا في تعريف الحكم: خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع. فالتخيير هنا يعني الإباحة فهما اسمان لمسمى واحد[٣].

وعلى ذلك جرى بعض الأصوليين كالطوفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث نفى أن يكون ثمة فرق بين الإباحة والتخيير.

وقالوا: إنهما قسم واحد، أخذاً من كلام المبرد رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٤] وغيره من أهل اللغة حيث قالوا: (أو) تكون لأحد الشيئين أو الأشياء، وتكون للإباحة؛ وأصل ذلك واحد، تقول: جالس زيداً أو عمراً أو خالداً؛ أي: كل واحد من هؤلاء أهل للمجالسة، فإن جالست الجميع فأنت مطيع وإن جالست واحداً لم تعص[٥].

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٧/ ٢٩٤. (٢) انظر: لسان العرب ٤/ ٢٦٥ وما بعدها.

(٣) انظر: الفرق رقم (١٢ ص٦٨).

(٤) المبرد: محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس المعروف بالمبرد، إمام العربية في بغداد في زمنه وأحد أئمة الأدب والأخبار من مصنفاته: (المقتضب، والتعازي والمراثي، والمذكر والمؤنث، وإعراب القرآن) وغيرها. توفي سنة ٢٨٦هـ. ترجمته في: وفيات الأعيان ٣/ ٤٤١؛ الأعلام ٧/ ١٤٤.

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٢٨٥؛ الكليات ص٣٢.

ولكن من الأصوليين من فرق بين الإباحة والتخيير، وقالوا: معرفة الفرق بينهما تكون من خارج.

فقالوا في التفريق بينهما: هو في مخالفة المأمور بالجمع بين الشيئين المطلوبين، ففي التخيير يكون المأمور مخالفاً متى جمع بين المخيرين، أما في الإباحة فلا يكون مخالفاً. فلو قيل له: (تزوج هنداً أو أختها) فهو تخيير، ولا يجوز له الجمع بين المخيرين، أما في مثل (جالس محمداً أو صالحاً) فلا بأس في أن يجالسهما معاً، فيكون إباحة.

وعليه فالإباحة تكون من قبيل العام الذي لا يمتنع فيه اجتماع الأفراد على وجه الشمول، أما التخيير فيكون من قبيل المطلق الذي يكون فيه التنازل على وجه البدل؛ وعلى هذا لو قال: (لا أقربكن إلا فلانة، أو فلانة) فلا يكون مولياً منهما؛ لأنه إطلاق بعد الحظر فكان إباحة فعمت.

وكذلك لو حلف لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً؛ فإنه له أن يكلمهما جميعاً.

ووجه العموم في هذا ـ كما قال البخاري رَحِمَهُ اللهُ ـ: إنها توجب العموم في هذه الأمثلة المذكورة لأن صدر الكلام في قوله: (لا أكلم أحداً) وقوله: (لا أقربكن) للحظر؛ والاستثناء من الحظر إباحة، فكانت كلمة (أو) في قوله: (إلا فلانة أو فلانة) وقوله: (إلا فلاناً أو فلاناً) واقعة في موضع الإباحة فأوجبت العموم... والاستثناء نفي في اللغة ولكنه إن كان من الإثبات كان نفياً وإن كان من النفي كان إثباتاً؛ لأن نفي النفي إثبات، والنفي من دلالات العموم[1].

وقال صدر الشريعة[2] رَحِمَهُ اللهُ في كلامه عن حرف (أو):

«وقد تكون للإباحة، نحو: (جالس الفقهاء، أو المحدثين) والفرق بينها وبين التخيير أن المراد فيه أحدهما، فلا يملك الجمع بينهما، بخلاف الإباحة، فله أن

---

(١) انظر: نفائس الأصول خ١/٤٢أ؛ فتح الغفار ٢/٢١؛ كشف الأسرار ٢/١٥٦؛ الكليات ٣٢.

(٢) صدر الشريعة هو: عبد الله بن مسعود بن تاج الشريعة، إمام حنفي فقيه أصولي جدلي محدث مفسر نحوي أديب متبحر في المعقول والمنقول، من أهم مصنفاته: (متن التنقيح، وشرحه التوضيح في الأصول، وشرح الوقاية والنقاية، ومختصر الوقاية) وغيرها. توفي سنة ٧٤٧هـ.
ترجمته في: الفوائد البهية ص١٠٩ وما بعدها، الفتح المبين ٢/١٥٥.

يجالس كلا الفريقين، والمراد بالتخيير منع الجمع، وبالإباحة منع الخلو»[١].

وذهب مانعوا الفرق إلى أن هذا التفريق بين الإباحة والتخيير ليس هو فرقاً بين ذات الإباحة والتخيير، وليس من وضع اللفظ، وإنما هو من قرينة عرفية، فالتفريق بين قولهم: (كل السمك أو اشرب اللبن) أي: لا تجمع بينهما، و(جالس الحسن أو ابن سيرين) فإن الجمع بين السمك واللبن في الأكل مضر مذموم من جهة الطب، بخلاف الجمع بين الجنسين وابن سيرين في المجالسة، فلذلك فهموا الفرق لا لمعنى خاص بالتخيير دون الإباحة[٢].

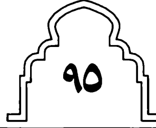


(١) انظر: التوضيح على التنقيح ١/ ١١١.
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٢٨٧.

المبحث الثالث

الفروق في الحكم الوضعي

وفيه أربعة عشر فرقاً



الفرق بين السبب، والشرط، والمانع

السبب في اللغة: واحد الأسباب، وهو ما يتوصل به إلى غيره، تقول: جعلت فلاناً لي سبباً إلى فلان في حاجتي، أي: وصلاً وذريعة.

والسبب: الحبل، وجمعه أسباب وسبوب[١].

وفي الاصطلاح: ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته[٢].

وقيل: ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير تأثير فيه[٣].

أما الشرط فتقدم أنه ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، مع كونه خارجاً عن الماهية[٤].

أما المانع فهو في اللغة: اسم الفاعل من منع يمنع منعاً ومنعة، وهو الحائل بين الشيء والشيء[٥].

واصطلاحاً: ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته[٦].

وتتفق هذه الثلاثة في كون كل منها من المقدمات الضرورية للامتثال، إما وجوداً، أو عدماً.

والفرق بينها يظهر عند معرفة الجانب المعتبر من كل منها؛ فالمعتبر من المانع وجوده، والمعتبر من الشرط عدمه، والمعتبر من السبب وجوده وعدمه.

وبيان ذلك ببيان محترزات كل تعريف، ففي تعريف السبب ثلاثة قيود:

---

(١) انظر: الصحاح ١/ ١٤٥؛ لسان العرب ١/ ٤٥٨.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٨١؛ البحر المحيط ٣/ ٣٢٩؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٤٤٥.

(٣) انظر: التلويح ٢/ ١٣٧؛ التعريفات ص١١٧.

(٤) راجع الفرق رقم (٦ ص٥٤).

(٥) انظر: لسان العرب ٨/ ٣٤٣.

(٦) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٨٢؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٤٥٦.

الأول: ما يلزم من وجوده الوجود؛ وهو احتراز من الشرط لأنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط ولا عدمه.

والثاني: ما يلزم من عدمه العدم؛ وهذا احتراز من المانع، فإن عدم المانع لا يلزم منه شيء؛ كما تقول: الدَّين مانع من الزكاة؛ فإذا لم يكن عليه دين لا يلزم أن تجب عليه الزكاة؛ لاحتمال فقره مع عدم الدين، ولا أن لا تجب الزكاة لاحتمال أن يكون عنده نصاب حال عليه الحول؛ وكذلك حَوَلان الحول شرط ولا يلزم من وجوده وجوب الزكاة لاحتمال فقره، ولا عدم وجوب الزكاة لاحتمال غناه.

والثالث: لذاته؛ وهو احتراز من مقارنة فقدان الشرط، أو وجود المانع لهذا السبب، فإذا قارن السبب فقدان الشرط كان النصاب قبل الحول فإنه لا يلزم من وجوده وجود الحكم الذي هو وجوب الزكاة.

وكذلك وجود المانع الذي هو الدَّين لا يلزم الوجود؛ وكذلك إذا أخلف السبب سبباً آخر لا يلزم العدم؛ كما إذا فقد الزنا لا يلزم أن لا يجب الحد، لإخلافه بالقذف، فيلزم وجود الحكم لأن الأسباب الشرعية يخلف بعضها بعضاً فتخرج هذه النقوض وأمثالها بهذا القيد الذي هو (لذاته)[1].

وفي تعريف الشرط أربعة قيود:

الأول: ما يلزم من عدمه العدم؛ وهو احتراز من المانع، فإنه لا يلزم من عدمه العدم ـ كما تقدم ـ.

الثاني: ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم؛ وهو احتراز من السبب والمانع أيضاً؛ فإن السبب يلزم من وجوده الوجود، والمانع يلزم من وجوده وجود العدم، فأخرجا بهذا القيد.

والثالث: لذاته؛ وهو احتراز من مقارنة الشرط لوجود السبب فإنه يلزم الوجود عند وجوده؛ أو قيام المانع مع هذا الشرط فإنه يقارن العدم.

ويتضح ذلك بالمثال: فالحول في الزكاة شرط يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة، ولا يلزم من وجوده وجوبها؛ لاحتمال عدم النصاب، ولا عدم وجوبها؛

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٨١، ٨٢.

لاحتمال وجود النصاب، أما إذا قارن الشرط وجود السبب فإنه يلزم وجوب الزكاة، ولكن لا لذات الشرط بل لوجود السبب، أو قارن وجود الشرط قيام المانع، كالدَّين، فيلزم العدم، لكن لا لذات الشرط، وإنما للمانع، فالشرط بالنظر إلى ذاته لا يلزم من وجوده شيء، وإنما يتأتى اللزوم من أمور أخرى خارجية وهذا ـ أعني عدم اللزوم بالنظر إلى الذوات ـ لا يتنافى واللزوم بالنظر إلى الأمور الخارجية.

ومثله يقال في المانع أيضاً(١).

الرابع: هو كونه ليس جزء الماهية، وهذا قيد يخرج الركن، فإنه جزء الماهية.

ومن أوجه الفرق بين السبب والشرط أن السبب يحتاج إليه في حدوث المسبب، ولا يحتاج إليه في بقائه ودوامه، فإنه قد يوجد المسبب بعد انعدام السبب، وذلك نحو ذهاب السهم فإنه يظل بعد انعدام الرمي، أما الشرط فيحتاج إليه حال وجود المشروط وبقائه كليهما، وذلك نحو الحياة؛ لما كانت شرطاً في استمرار القدرة لم يجز أن تبقى القدرة مع انعدام الحياة(٢). وهذا الفرق يلحظ من قولهم ـ يلزم من عدمه العدم ـ.

والنسبة بين السبب والشرط: المباينة المطلقة(٣).

وللتفريق بين ما هو سبب وما هو شرط وضع العلماء ضابطاً يضبط ذلك؛ لأنه قد يلتبس السبب بالشرط من حيث إن الحكم يتوقف وجوده على وجودهما وينتفي بانتفائهما ـ وإن كان السبب يلزم من وجوده الوجود بخلاف الشرط ـ وذلك كوجود الحدث، هل هو شرط أو سبب لوجود الطهارة؟

قال العلماء: إذا شُك في وصف في الأوصاف هل هو سبب أو شرط، نظر: فإن كانت كلها بجميعها مناسبة للحكم ـ كالقتل العمد العدوان ـ فالكل سبب، وإن كان كل واحد منها مناسباً ـ كأسباب الحدث المتعددة ـ فكل واحد سبب.

وإن ناسب الحكم بعضها في ذاته وبعضها في غيره، فالأول سبب والثاني شرط. كالنصاب والحول، فإن النصاب يشتمل على الغنى ونعمة الملك في نفسه،

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٨٢.

(٢) انظر: الفروق في اللغة ص٦٥؛ الفروق في الأصول للباشا، خ١/ب.

(٣) انظر: نفائس الأصول خ٢/ ٤٠ب.

فهو السبب، والحول مكمل لنعمة الملك بالتمكن من التنمية في مدة ذلك الحول فهو شرط[١].

وقيل: يطرد هذا في السبب الذي يكون علة[٢] ـ أي: الذي يتوقف عليه الشيء ـ اطراداً تاماً، وهو ما يطلق عليه السبب المعنوي.

أما السبب الزماني ـ كالزوال سبباً لوجوب الظهر ـ فلا مناسبة فيه، فلا يكون فيه ذلك[٣].

والمراد بالسبب الزماني هو قسيم السبب المعنوي، فإن السبب ينقسم إلى قسمين: وقتي، ومعنوي.

فالوقتي: هو ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة، كدلوك الشمس، فإنه يعرِّف وقت وجوب الظهر، ولا يكون مستلزماً لحكمة باعثة.

أما المعنوي: فهو ما يستلزم حكمة باعثة في تعريفه للحكم الشرعي، كالإسكار جعل علة للتحريم، والملك فإنه جعل سبباً لإباحة الانتفاع، والضمان فإنه جعل سبباً لمطالبة الضامن بالدين، والعقوبات فإنه جعل سبباً لوجوب القصاص أو الدية[٤].

وبين البزدوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ معرفة السبب من الشرط: بأن أمارة كونه سبباً يكون بنسبة الحكم إليه، أي: إضافته إليه كقولك: صلاة الظهر، وصوم الشهر، وحج البيت، وحد الشرب، وكفارة القتل، وتعلقه به ـ أي: تعلق الحكم بالسبب ـ بأن لا يوجد بدونه، ويتكرر بتكرره[٥].

لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون الشيء المضاف إليه سبباً للمضاف، وأن يكون الشيء المضاف حادثاً بالمضاف إليه، كقولك: كسب فلان، أي: حدث بفعله واختياره؛ لأن الإضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الأصل فيها

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٨٤؛ الفروق للقرافي ١/ ١٠٩؛ البحر المحيط ٣/ ٣٢٩؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٤٥٩.

(٢) انظر: تقرير الشربيني على شرح جمع الجوامع ١/ ١٣٤؛ والفرق رقم (٩٦ ص٢٦٧) بين السبب والعلة.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٤٥٩.

(٤) انظر: بيان المختصر ١/ ٤٠٦.

(٥) انظر: أصول البزدوي مع الكشف ٢/ ٣٤٣.

الإضافة إلى أخص الأشياء به ليحصل التمييز، وأخص الأشياء بالحكم سببه؛ لأنه ثابت به فكانت الإضافة إليه أصلاً.

وأما الشرط فإنما يضاف إليه لأنه يوجد عنده، فكانت الإضافة إليه مجازاً، والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز.

واعترض عليه: بأن أهل اللغة لم يضعوا الإضافة لمعرفة الحدود، ولا فهموه منها البتة، وإنما وضعوها للتعريف، وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف.

وأن الصحيح في ترجيح جهة السببية على جهتي الشرطية والظرف أن يقال: ثمرة الإضافة التعريف ولن يحصل هو إلا بالاختصاص، وهو تمييز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك من صفة لا يشاركه فيها غيره، أو اسم علم أو نحو ذلك.

فيصير مطلق الإضافة دليل تعلق المضاف به وجوباً، إما بطريق السببية أو بطريق الشرطية، ثم يرجح جانب السببية على الشرطية؛ لأن الحكم أقوى اختصاصاً، وآكد لزوماً بالسبب منه بالشرط؛ لأن تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق المجاورة، كما في الظرف، فكان اتصال الثبوت والوجود أقوى منه.

وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير واسطة، وتعلقه بالشرط بواسطة، بل لا تعلق للشرط بالحكم فإنه لم يجعل شرطاً لثبوت الحكم، بل لانعقاد العلة، ولا شك أن ذلك الاختصاص بمقابلة هذا عدمٌ.

واختصاص الحكم بالسبب حقيقي، وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا، فانصرفت الإضافة في الدلالة إلى هذا النوع من الاختصاص[١].



(١) انظر: كشف الأسرار ٢/٣٤٣، ٣٤٤.

٩٦

الفرق بين السبب، والعلة

العلة في اللغة: اسم المصدر من علَّ يعِلّ علة، والعلة: كل حدث يشغل صاحبه عن وجهه، كأن تلك العلة صارت شغلاً ثانياً منعه شغله الأول، واعتل العليل علة إذا مرض، فالعلة: المرض، وهو عَرَضٌ يحل بالمحل فيتغير به عن الحال الطبيعي[(١)].

واختلف الأصوليون في تعريف العلة اصطلاحاً اختلافاً شديداً، سببه اختلافهم في حقيقة العلة.

فقيل: هي المعرّف للحكم.

وقيل: المؤثر بذاته في الحكم.

وقيل: المؤثر بإذن الله تعالى، أي: بجعله.

وقيل: هي الباعث والداعي للشارع على شرع الحكم.

وقيل: الموجب والمؤثر بجري العادة.

وقيل: الباعث للمكلف على الامتثال[(٢)].

والصحيح أنها: الوصف الظاهر المنضبط المناسب لتشريع الحكم. أما الفرق بين السبب والعلة فللأصوليين في وقوع الفرق اتجاهان:

أحدهما: لم ير فرقاً بين السبب والعلة.

والآخر: رأي المفرقين بينهما، ثم افترق القائلون بالفرق إلى اتجاهين:

أحدهما: ذهب إلى التباين بين العلة والسبب.

---

(١) انظر: الصحاح ٥/ ١٧٧٣؛ لسان العرب ١١/ ٤٧١. وانظر: مناسبة تسمية العلة بهذا الاسم في: نبراس العقول ١/ ٢١٥.

(٢) انظر: العدة لأبي يعلى ١/ ١٧٥، ١٧٦؛ شرح مختصر الروضة ١/ ٤٢١؛ نبراس العقول ١/ ٢١٦ _ ٢٢٥.

والآخر: ذهب إلى أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً.

فالقائلون بالتباين قالوا: السبب يختص فيما ليس بينه وبين الحكم مناسبة[١]، أما العلة فهي: الوصف المناسب لتشريع الحكم، فالسفر على هذا الرأي علة لجواز الفطر ولا يسمى سبباً له، أما زوال الشمس فسبب لصلاة الظهر ولا يسمى علة لها.

والقائلون إن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً قالوا في بيان وجه الفرق: السبب أعم في مدلوله من العلة؛ فالسبب يشمل الأسباب التي ترد في المعاملات والعقوبات، ويشمل العلة التي في باب القياس، فكل علة سبب وليس كل سبب علة، فإذا كانت المناسبة بين الوصف وربط الحكم به مما تدركه عقولنا فيسمى الوصف علة وسبباً، أما إذا كانت المناسبة مما لا تدركه عقولنا فيسمى الوصف سبباً فقط، فمثلاً عقد البيع الدال على الرضى بنقل الملكية يقال له: علة وسبب، وزوال الشمس يقال له: سبب ولا يقال له: علة[٢].

أما النافون للفرق فالسبب عندهم مرادف للعلة، فيطلقان على ما فيه مناسبة ظاهرة بين الوصف والحكم، وعلى ما ليس فيه ذلك لأن المناسبة عندهم لا تشترط في العلة، بل العلة عندهم بمعنى المعرف[٣]، ولذلك قالوا في تعريف السبب: إنه ما يضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه معرف للحكم أو غيره. فقولهم: أو غيره، أي: غير معرف له، أي: مؤثر فيه بذاته أو بإذن الله، أو باعث عليه، ـ على جميع الأقوال السابقة في معنى العلة ـ[٤].

فيفترق السبب عن العلة ـ وإن كانا يشتركان في توقف المسبب عليهما ـ ولكنهما

---

(١) المقصود بالمناسب: الوصف الظاهر المنضبط الذي يلزم من ترتيب الحكم على وفقه تحصيل المصلحة أو درء المفسدة، وقيل: الوصف المناسب: ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول. والتعريف الأول هو تعريف من يرى تعليل الأحكام الإلهية بالحكم والمصالح، والتعريف الثاني لم يأبى ذلك.
انظر: المحصول ٢/٢/٢١٨؛ الإحكام للآمدي ٣/٢٧٠؛ شرح تنقيح الفصول ص٣٩١؛ شرح الكوكب المنير ٤/١٥٣؛ التوضيح لمتن التنقيح ٢/٦٣.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/٣٤٧؛ تيسير التحرير ٢/١٢٨؛ المستصفى ١/٩٤؛ أصول الفقه للزحيلي ١/٦٥١، ٦٥٢.

(٣) انظر: شرح المحلي مع حاشية العطار ١/١٣٣، ١٣٤.

(٤) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي ١/١٣٣.

يفترقان في أن السبب هو ما يحصل الشيء عنده لا به، أما العلة فيحصل به.

وكذلك يفترقان في أن المعلول متأخر عن العلة بلا واسطة ولا شرط، ويتوقف الحكم على وجوده، أما السبب فإنما يقتضي الحكم بواسطة أو وسائط، ولذلك يتراخى الحكم عنه، حتى توجد الشروط وتنتفي الموانع، أما العلة لا يتراخى الحكم عنها[١].

وفرق أبو الحسين البصري أيضاً بفروق أخرى خلاصتها:

إن العلة لا يجب تكرارها، أم السبب فقد يجب تكرره، ولهذا كان الإقرار سبباً للحد لأنه يتكرر.

ومنها إن العلة تختص المعلَّل، والسبب لا يختصه، كزوال الشمس الذي هو سبب الصلاة لا يختصها.

ومنها إن السبب يشترك فيه جماعة، ولا يشتركون في حكمه، كزوال الشمس يشترك فيه الحائض والطاهر ولا يشتركون في وجوب الصلاة، ولا يشتركون في حكم إلا ويشتركون في علته[٢]، كالإفطار في السفر، يشتركون في جوازه لاشتراكهم فيه، أي: في السفر، فهو مظنة المشقة في جميع المسافرين.

أما عند غير الأصوليين، فمن جهة الاصطلاح اللغوي قال أهل اللغة: السبب ما يتوصل به إلى غيره، ومنه سمي الحبل سبباً.

أما العلة فإنهم ذكروا لها معاني يدور القدر المشترك فيها على أنها تكون أمراً مستمداً من أمر آخر، وأمراً مؤثراً في آخر. ـ كما تقدم بيانه ـ.

وكذلك النحاة يفرقون بين السببية والتعليل فيقولون: الباء للسببية، ولا يقولون للتعليل، ويقولون: اللام للتعليل ولا يقولون للسببية، فهذا اتفاق من النحاة على التفريق بينهما[٣].

وعند الأصوليين: تطلق العلة على المظنة، أي: الوصف المتضمن لحكم

---

(١) انظر: نبراس العقول ١/٤٢٦؛ كشف الأسرار للبخاري ٤/١٧١؛ الفروق في اللغة ص٦٤، ٦٥؛ الفروق في الأصول خ٢/أ.
(٢) انظر: المعتمد ٢/٣٢٩.
(٣) انظر: شرح ابن عقيل ٣/٢٠ ـ ٢٢؛ الكليات ص٥٠٤.

آخر، كما في القتل العمد العدوان، فإنه يصح أن يقال: (قتل لعلة القتل). وتارة يطلقونها على حكمة الحكم؛ كالزجر الذي هو حكمة القصاص، فإنه يصح أن يقال: (لعِلة الزجر)؛ أما السبب فلا يطلق إلا على المظنة دون الحكمة[١]. أما الفرق بينهما في اصطلاح الفقهاء فقالوا:

إن الفعل الذي له مدخل في زهوق الروح إن لم يؤثر في الزهوق ولا فيما يؤثر فيه فهو (الشرط) كحفر البئر التي يتردى فيها مترَدّ، وإن أثر فيه وحصله فهو (العلة) كالقدّ والحزّ.

وإن لم يؤثر في الزهوق ولكن أثر فيما يؤثر في حصوله فهو (السبب) كالإكراه[٢].

وقيل: إنَّ الفقهاء يفرقون؛ بأن العلة هي التي يعقبها الحكم، والسبب ما تراخى عنه الحكم، ووقف على شرط أو شيء بعده[٣].

وقد جعل بعض العلماء ضابطاً للتفريق بين السبب والعلة والشرط فقالوا:

ننظر إلى الشيء، إن جرى مقارناً للشيء وأثر فيه فهو العلة، أو غير مقارن ولا تأثير للشيء فيه دل على أنه سبب، وأما الشرط فهو ما يختلف الحكم بوجوده وهو مقارن غير مفارق للحكم كالعلة إلا أنه لا تأثير له فيه، وإنما هو علامة على الحكم من غير تأثير[٤].

ويترتب على هذا التفريق الاختلاف في اعتبار العلة من خطاب الوضع أو لا؟

فمن جعلها مرادفة للسبب كانت عنده من الأحكام الوضعية؛ لأن السبب منها باتفاق، ومن جعلها مباينة للسبب لم تكن عنده منها.



(١) انظر: نبراس العقول ١/٢٢٦.
(٢) انظر: البحر المحيط ٥/١١٦.
(٣) انظر: البحر المحيط ٥/١١٦.
(٤) المصدر السابق ن ص، الكليات ص٥٠٤، ٦٢١.

٩٧

الفرق بين السبب والملزوم، والشرط واللازم

ضابط الملزوم: ما يحسن فيه (لو) واللازم ما يحسن فيه (اللام) كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[١] [الأنبياء: ٢٢] وكقولنا: إن كان هذا الطعام مهلكاً فهو حرام، تقديره لو كان مهلكاً لكان حراماً[٢].

وقال الجرجاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الملازمة المطلقة: «هي كون الشيء مقتضياً للآخر، والشيء الأول هو المسمى بالملزوم، والثاني هو المسمى باللازم، كوجود النهار لطلوع الشمس، فإن طلوع الشمس مقتض لوجود النهار، وطلوع الشمس ملزوم، ووجود النهار لازم»[٣].

ومما يستدل به العلماء من أنواع الاستدلال: الاستدلال بوجود السبب على وجود المسبب، والاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم. والاستدلال بوجود السبب قولهم: (وجد السبب)[٤].

فإنه ينتج بناءً على مقدمة أخرى مقدرة وهي: وإذا وجد وجد الحكم، وأهملت لظهورها واشتهارها[٥].

والإعراض عن إحدى المقدمتين كثير، من ذلك قولهم في مسألة قطع الأيدي باليد الواحدة (وجد سبب وجوب القصاص، فيجب)[٦] وعلى المستدل وظيفتان: بيان السبب، وبيان وجوده، أما الأول في المثال: فهو إن القطع العمد العدوان سبب القصاص، وأما الثاني: فهو إن سببيته تبين ببيان مناسبته واعتبارها، وأما

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ١١/٢٧٨. (٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٥٠.
(٣) التعريفات ص٢٢٩. وانظر: التلازم في المستصفى ١/ ٤٠؛ شرح تنقيح الفصول ص٤٥٠؛ روضة الناظر ١/ ٧١ وما بعدها؛ فواتح الرحموت ٢/ ١٦١.
(٤) انظر: الإيضاح لقوانين الإصلاح ص٦٨.
(٥) انظر: روضة الناظر ١/ ٧٥؛ الإيضاح ص٦٨.
(٦) انظر: الإيضاح ص٦٨.

المناسبة: فإنه جناية والجناية تناسب العقوبة زجراً وردعاً، أما الاعتبار: فثبوت الحكم على وفقه حالة الانفراد.

والاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولهم في وجوب القصاص بالمثقل: (تحقق وجود ملزومه فوجب القضاء بلزومه)[1].

وعلى المستدل هنا أيضاً بيان الملزوم وبيان وجوده. أما الملزوم في المثال المذكور فهو: إن ملزوم القصاص: القتل العمد العدوان الذي لا شبهة له فيه. ودليل كونه ملزوماً له: الاستقراء، وأما انتفاء الشبهة له فيه: فلا يرتاب في تحققه لظهوره.

ودليل وجود القتل؛ قوله عليه الصلاة والسلام: **(في قتيل السوط والعصا مائة من الإبل)**[2] فسماه قتيلاً، ومن ضرورة القتيل وجود القتل[3].

إذا تبين هذا، فإن بين الاستدلال بوجود السبب والاستدلال بوجود الملزوم اتفاقاً وهو: كون كل واحد منهما إذا وجد وجد الحكم، ولا يلزم من انتفائهما انتفاء حكميهما.

وعلى هذا فما الفرق بين السبب والملزوم؟

قال ابن الجوزي رحمه الله[4]: الفرق هو أن الرابطة بين السبب والحكم معنى ينزع إلى حكمة الحكم، والرابطة بين الملزوم والحكم: ثبوت اللزوم، من غير نظر إلى اقتضاء[5].

ويتصل بهذا الفرق: الفرق بين الاستدلال بفقدان الشرط على انتفاء المشروط،

---

(١) انظر: الإيضاح ص٦٩.

(٢) رواه من أصحاب السنن أبو داود/ كتاب الديات ٤/ ٧١١ حديث (٤٥٨٨). النسائي/ كتاب القسامة ٨/ ٤٠؛ ابن ماجه/ كتاب الديات ٢/ ٨٧٧ حديث (٢٦٢٧).

(٣) انظر: الإيضاح ص٦٩.

(٤) ابن الجوزي هو: عبد الرحمٰن بن علي بن محمد بن جمال الدين، أبو الفرج ابن الجوزي، يتصل نسبه بأبي بكر الصديق رضي الله عنه، محدث، حافظ، مفسر، فقيه، أصولي، واعظ، أديب له مؤلفات كثيرة منها: (منهاج الوصول إلى علم الأصول، والإيضاح لقوانين الاصطلاح، والمغني، وزاد المسير، والموضوعات في الحديث) وغيرها كثير. توفي سنة ٥٩٧هـ.
ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ١/ ٣٩٩؛ الفتح المبين ٢/ ٤٠.

(٥) انظر: الإيضاح ص٧٠.

والاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. فإنهما طريقان في الاستدلال عند العلماء[١].

فالأول: لأن الشرط يكمل مصلحة الثبوت، فيلزم من انتفاء المكمِّل انتفاء المكمَّل ولا يلزم من وجوده وجوده، فإنه لا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة وصحتها.

والثاني: معناه: الاستدلال بانتفاء الأعم على انتفاء الأخص، فإنه يلزم منه، ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم، فإنه يلزم من انتفاء الحيوان انتفاء الإنسان، ولا يلزم من انتفاء الإنسان انتفاء الحيوان.

والفرق بين اللازم والشرط كالفرق بين الملزوم والسبب[٢].

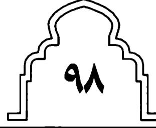
فإنهما يتفقان في إنه إذا انتفى أحدهما انتفى المصاحب له، ولا يلزم من وجود أحدهما وجود حكمه.

ويفترقان في أن انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط مبني على رابطة اعتبر فيها تكميل المشروط. أما انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم فإنه مبني على ثبوت اللزوم، من غير نظر إلى معنى من المعاني.



(١) انظر: روضة الناظر ١/٧١، ٧٢؛ والمصدر السابق ن ص.

(٢) انظر: الإيضاح ص٧٢.



الفرق بين السبب القولي، والسبب الفعلي

يقسم الجمهور من الأصوليين السبب ـ من اعتبارات عديدة ـ إلى أقسام(١):

فقسموه باعتبار ذاته إلى سبب قولي وسبب فعلي، وسيأتي بيانه قريباً ـ إن شاء الله ـ.

وقسموه باعتبار المناسبة إلى: سبب مناسب للحكم، كالإسكار لتحريم الخمر، وهو ما يترتب على شرع الحكم عنده تحقيق مصلحة، أو دفع مفسدة يدركها العقل.

وسبب غير مناسب، وهو الذي لا تظهر للعقل المصلحة في شرع الحكم عنده، كدلوك الشمس لصلاة الظهر.

وقسموه من حيث اعتبار قدرة المكلف إلى:

سبب مقدور، كالسرقة والقتل.

وسبب غير مقدور، كالاضطرار في إباحة الميتة حال المخمصة. وقسموه من حيث اعتبار مشروعيته إلى:

سبب مشروع، وهو ما كان سبباً للمصلحة أصالة، وإن أدى إلى بعض المفاسد تبعاً، كالجهاد في سبيل الله، سبب مشروع لإعلاء كلمة الله، وإن لحق منه زهوق أنفس وذهاب أموال.

وسبب ممنوع، وهو ما كانت المفسدة فيه أصلية وإن ترتب عليه نوع مصلحة، كالقتل غير المشروع، فإنه سبب غير مشروع، ويترتب عليه الإرث للورثة، وغير ذلك من بقية الأحكام.

وأما قسمته إلى: سبب قولي وسبب فعلي فيترتب على التفريق بينهما أحكام شرعية، ولذا لزم التفريق بينهما.

---

(١) انظر: الأحكام للآمدي ١/١٢٧؛ الموافقات ١/١٨٧، ١٨٨؛ شرح الكوكب المنير ١/٤٥٠.

فالقولي: ما كان اعتماده على القول، كصيغ العقود، والطلاق، والعتق، وغير ذلك من الأسباب القولية لمسبباتها.

والفعلي كالقتل، والزنا، وإحياء الموات، وغير ذلك مما يعتبر سبباً يترتب عليه مسببه.

وفرقوا بين الأسباب القولية والأسباب الفعلية ـ غير كون أحدهما قولياً والآخر فعلياً ـ بأن الأسباب الفعلية كالاحتطاب، والاختشاش، والاصطياد، وعامة الأسباب الفعلية تصح من السفيه، المحجور عليه.

أما الأسباب القولية كالبيع، والهبة، والصدقة، وما هو في الشرع من الأقوال سبب انتقال الملك فلا يترتب له عليها ملك.

ووجه الفرق بينهما: هو أن أقوال المحجور عليه يمكن إلغاؤها، فإنها مجرد كلام لا يترتب عليه شيء فيجري مجرى المكره في إلغاء أقواله، أما الأفعال فإنها إذا وقعت لا يمكن إلغاؤها، إذ لا يمكن أن يقال: إنه لم يسرق ولم يقتل ولم يستولد، وقد وجدت منه هذه الأفعال، فأجري ذلك منه مجرى المأذون في صحة الأفعال.

وفرق بينهما أيضاً بأن الأسباب الفعلية غالبها تحصيل للمصالح بتلك الأسباب فهي لا تقع إلا نافعة مفيدة في الغالب، أما القولية فإنها موضع المماكسة والمغابنة ولا بد فيها من آخر ينازعه ويجاذبه إلى الغبن، وضعف عقله في ذلك يخشى عليه منه ضياع مصلحته عليه، فلم يعتبرها الشرع منه لعدم تعيين مصلحتها[(١)].

وفرق آخر: هو أن الأسباب الفعلية قد تكون لها داعية تدعو لها من جهة الطبع، بخلاف القولية، فلو وطأ المحجور عليه أمته صارت بذلك أم ولد، وهذا سبب فعلي يقتضي العتق ولو أعتق عبده لم ينفذ عتقه مع حث الشرع على العتق.

ووجه الفرق بين هذا السبب الفعلي وهذا السبب القولي هو إن نفسه تدعوه إلى وطء أمته، فلو منع منها لأدى ذلك إلى وقوعه في الزنى، ووطء من هي محرمة عليه، أم العتق فلا داعي من الطبع يدعوه لعتق عبده أو أمته، فلو منع ذلك لم يلزم

---

(١) انظر: الفروق للقرافي ١/٢٠٣، ٢٠٤؛ بدائع الفوائد لابن القيم ٣/٢٥٦.

عليه محذور(١).

وفرقوا بينهما من حيث القوة، وقد اختلف العلماء في أيهما أقوى، الأسباب القولية أم الفعلية؟

فقيل: الفعلية أقوى؛ لنفوذها من المحجور عليه ومن غيره.

وقيل: القولية أقوى؛ بدليل أن العتق بالقول يستعقب العتق، أما العتق بالوطء فلا يستعقب العتق وهو سبب فعلي، والسبب الذي يستعقب مسببه أقوى مما لا يستعقبه.

ويستخلص من هذا الخلاف الفرق بين الأسباب القولية والفعلية من حيث إن الفعلية لا تستعقب مسبباتها، أما القولية فتستعقبها(٢).



(١) انظر: الفروق للقرافي ١/ ٢٠٤؛ تهذيب الفروق ١/ ٢٠٤.
(٢) انظر: المصادر السابقة ن ص.

٩٩

الفرق بين (السبب) في الأحكام الوضعية و(السبب) في أسباب الشرائع

كتب الحنفية في مصنفاتهم باباً لبيان أسباب الشرائع، أي: إن الأحكام الشرعية لها أسباب تضاف إليها؛ كالوقت للصلاة، وملك المال للزكاة، وأيام شهر رمضان للصوم، والرأس الذي يمونه المزكي لصدقة الفطر، وما شابه ذلك.

ولكن هل المراد بالسبب هنا في أسباب الشرائع هو السبب الذي يذكرونه مع العلة والشرط والمانع في الأحكام الوضعية، أم بينهما فرق؟

الذي يظهر من كلامهم هو أنهم لم يريدوا بالسبب هنا في أسباب الشرائع ما أوردوه حين ذكروا السبب مع العلة والشرط والمانع ـ أي: في الأحكام الوضعية ـ. فإنهم هناك في الأحكام الوضعية عرَّفوا السبب: بما يكون طريقاً إلى الحكم بلا تأثير ـ وهو ما يسمونه السبب الحقيقي[١] ـ.

قالوا: هو ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود، ولا يعقل فيه معاني العلل[٢].

أما عند تعريف السبب في أسباب الشرائع فاختلف التعريف عن ذاك، فهو أقرب إلى شموله من اقتصاره على السبب على التعريف السابق، إذ قالوا: السبب ـ في أسباب الشرائع ـ هو: عبارة عن كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي[٣].

فمن هنا نعلم أن السبب هنا في أسباب الشرائع أعم من السبب هناك، وذلك لشمول الأول العلة والسبب، فإنه يجوز إطلاق السبب على العلة.

---

(١) انظر: مسلم الثبوت ٢/ ٣٠٤.
(٢) انظر: التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ١٣٧؛ كشف الأسرار ٤/ ١٧٥.
(٣) انظر: فتح الغفار ٢/ ٧٢.

فالحنفية قالوا: الوصف المتعلق بالحكم إما مؤثر فيه وباعث عليه وهو العلة، أو مفضٍ إليه بلا تأثير فيه وهو السبب، وقد يطلق مجازاً على العلة وقد استعملوه هنا(١).

وقد قال صدر الشريعة رحمه الله: (اعلم أن ما يترتب عليه الحكم إن كان شيئاً لا يدرك العقل تأثيره، ولا يكون بصنع المكلف، كالوقت للصلاة، يخص باسم المسبب، وإن كان بصنعه، فإن كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة، ويطلق عليه اسم السبب أيضاً مجازاً، وإن لم يكن الغرض كالشراء لملك المتعة فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب، وإن أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة)(٢).

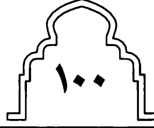
وهذه هي اصطلاحات الحنفية كما عرضها صدر الشريعة رحمه الله، وهذا مذهب الحنفية وهو أن لكل حكم شرعي سبباً يضاف إليه.

ولكن هناك من ذهب إلى أنه لا عبرة بالأسباب أصلاً، وأن الأحكام إنما تثبت بإيجاب الله تعالى، صريحاً أو دلالة بنصب الأدلة، والعلم لنا إنما يحصل من الأدلة، وذلك للقطع بأنها مضافة إلى إيجاب الله تعالى؛ لأنه شارع الشرائع إجماعاً، فلو أضيفت أسباب أخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد. وأيضاً لو كانت المذكورات عللاً وأسباباً لما انفكت الأحكام عنها، ولم تتوقف على إيجاب الله تعالى.

وهناك من أنكر الأسباب في العبادات خاصة؛ لأن المقصود فيها الفعل فقط، ووجوبه بالخطاب إجماعاً، بخلاف المعاملات والعقوبات فإنها تترتب على أفعال العباد، فيجوز أن يضاف وجوب أداء الأموال وتسليم النفس للعقوبات إلى الأسباب ونفس الوجوب إلى الخطاب(٣).



(١) انظر: المصدر السابق ن ص، فواتح الرحموت ٢/ ٣٠٤.
(٢) التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ١٤٥. وانظر: فواتح الرحموت ٢/ ٣٠٤.
(٣) انظر: التلويح على التوضيح ٢/ ١٤١. وانظر: الفرق بين وجوب الأداء ونفس الوجوب في الفرق رقم (٨٢ ص٢٣٢).



الفرق بين العلل الشرعية، والعلل العقلية

المراد بالعلل الشرعية: هي العلل التي يضاف الحكم الشرعي إليها، وتؤثر فيه، ولا يتراخى عنها ذلك الحكم؛ مثل: البيع المطلق لملك المبيع، والنكاح لحل وطء المنكوحة، والقتل للقصاص[1].

أما العلل العقلية: فهي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه، مثل: العلم للعالِمية، والإرادة مع المريدية[2].

وتتفق العلل الشرعية والعلل العقلية في توقف معلوليهما عليهما، ولكن قد تختلفان وتفترقان في وجوه أخرى.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أنه لا فرق بين العلل الشرعية والعلل العقلية. خاصة في مقارنة العلة لمعلولها فكل منهما تقارن معلولها[3]. مع اتفاق جميع العلماء على أنه لا نزاع في تقدم العلة على المعلول ـ بمعنى احتياجه إليها ـ ويسمى التقدم بالعلية وبالذات.

ولا نزاع أيضاً في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان، كيلا يلزم التخلف.

أما العلل الشرعية، فعند البعض يجب مقارنتها لمعلولها بالزمان كالعقلية؛ لأنه لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم، وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للأحكام[4].

وذهب آخرون إلى التفريق؛ فقالوا: من صفة العلة الشرعية تقدمها على الحكم

(١) انظر: التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ١٣١؛ البحر المحيط ٥/ ١١٤.

(٢) انظر: التعريفات ص١٥٤؛ الفروق للقرافي ٣/ ٢١٨؛ البحر المحيط ٥/ ١١٤.

(٣) التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ١٣٢.

(٤) انظر: المصدر السابق ن ص.

والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف العلل العقلية[١].

قال البزدوي رحمه الله: يلزم عند هؤلاء أن يعقب الحكم العلة ويتصل بها[٢].

ووجه الفرق: هو أن العلة لا توجب الحكم إلا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها، فيلزم تقدم العلة بزمان، وإذا جاز بزمان جاز بزمانين، بخلاف العلل العقلية فإنها عرض لا تبقى زمانين، فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة أو خلو العلة عن المعلول، ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لأنها في نفسها بمنزلة الأعيان، بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متطاولة؛ كفسخ البيع والإجارة مثلاً[٣].

وبسبب اختلافهم الشديد في العلة اختلفوا في الفروق المترتبة عليها؛ فالقائلون بأن العلل الشرعية هي ما دل على وجود الحكم وليس بمؤثر بل المؤثر هو الله، وأن الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث، قالوا: تفترق بأن العقلية موجبة للحكم، والفرق بينهما: أن الشرع دخله التعبد الذي لا يعقل معناه، بخلاف العقل فإن أحكامه معقولة المعاني، ومن هنا كانت علله مؤثرة وعلل الشرع معرفات، والمؤثر إنما هو خطاب الشارع.

وقيل في الفرق بينهما: إن العقلية من موجبات العقول والشرعية ليست من موجباته، بل هي إمارات في الظاهر[٤].

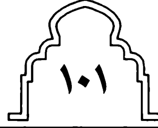


(١) انظر: التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ١٣٢؛ الفروق للقرافي ٣/٢١٨؛ تهذيب الفروق ٣/ ٢٣٥؛ التلويح ٢/١٣٢؛ فتح الغفار ٣/ ٧٢؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٤٥٠؛ الفروق في الأصول ٢،أ.

(٢) انظر: التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ١٣٢.

(٣) انظر: المصدر السابق ن ص.

(٤) انظر: البحر المحيط ٥/ ١١١، ١١٢.



الفرق بين أجزاء العلة، والعلل المجتمعة[١]

تشابه أجزاء العلة العلل المجتمعة، من حيث تعلق الحكم بمتعدد، وقد وضع العلماء ضابطاً يفرق بين أجزاء العلة والعلل المجتمعة، فقالوا:

إذ ورد الحكم عقيب أوصاف بم يعلم أنها أجزاء علة أو أنها علل مجتمعة؛ وأي فرق بينهما؟

والجواب: أن الحكم إذا ثبت عقيب أوصاف ينظر: إن كان صاحب الشرع رتب ذلك الحكم مع كل وصف منها إذا انفرد، قلنا: هي علل مجتمعة؛ كوجوب الوضوء على من بال، ولامس، وأمذى؛ فإن كل واحدة منها إذا انفردت استقلت بوجوب الوضوء ـ عند من يراه ـ وكإجبار الأب لابنته البكر معلل بالصغر والبكارة ـ على الخلاف في ذلك ـ[٢] فإذا اجتمعت ترتب الحكم الذي هو الإجبار، وإن انفرد الصغر وحده ترتب الحكم وأجبرت الصغيرة الثيب ـ على الخلاف في ذلك ـ وتجبر البكر الكبيرة ـ على الخلاف ـ.

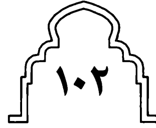
وإن وجدنا صاحب الشرع لا يرتب الحكم مع كل واحد منها بمفرده قلنا: هي علة واحدة مركبة من تلك الأوصاف، كالقتل، العمد، العدوان. فبهذا يعلم الفرق بين هاتين القاعدتين وهو ضابطهما[٣].



(١) قارن هذا الفرق مع الفرق رقم (١٣٤ ص٣٦٦).

(٢) انظر: المغني ٩/٤٠٧؛ بداية المجتهد ٢/٦، ٧.

(٣) انظر: الفروق للقرافي ١/١٠٩، ١١٠؛ شرح تنقيح الفصول ص٨٣.



الفرق بين العلة، والحكمة

لا يصح التعليل ـ عند الجمهور ـ إلا بالوصف الظاهر المنضبط، فهذه هي العلة التي تكون مناطاً للحكم عند الشارع، ومنع الجمهور أن يعلل الحكم بالحكمة[1] ـ بالرغم من أنه قد يتبادر إلى الذهن أن الحكم مرتبط بها لأنها الباعث على تشريع الحكم ـ وذلك نظراً لخفاء حكمة التشريع أحياناً وعدم انضباطها أحياناً أخرى.

فقالوا: إن الحكم يدور مع علته لا مع حكمته وجوداً وعدماً، فيلتمس للتعليل وصف ظاهر منضبط يدور مع الحكمة، أو يغلب وجودها عنده، فيكون مظنة لتضمنه الحكمة، وعندئذ ينبني الحكم عليه ويرتبط وجوده ولو تخلفت حكمته، ويرتبط عدمه بعدمه ولو وجدت حكمته، فالسفر في رمضان علة تجيز الفطر والقصر، حتى وإن انتفت الحكمة وهي دفع المشقة بأن كان السفر مريحاً لا مشقة فيه، أما غير المسافر والمريض فلا فطر ولا قصر له حتى ولو وجدت المشقة في عمله، كالخباز مثلاً لانتفاء علة الحكم وهي السفر أو المرض، رغم وجود الحكمة وهي دفع المشقة.

وبناء على هذا يتبين الفرق بين الحكمة والعلة؛ فالحكمة: هي الباعث على تشريع الحكم والغاية المقصودة منه، وهي المصلحة التي قصد الشارع تحقيقها بتشريع الحكم، أو المفسدة التي قصد الشارع دفعها أو تقليلها بتشريع الحكم.

أما العلة: فهي الأمر الظاهر المنضبط المعرّف للحكم الذي يدور معه الحكم

---

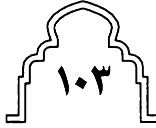
(١) في التعليل بالحكمة مذاهب ثلاثة:
أحدها: الجواز مطلقاً. وذهب إليه الرازي والبيضاوي وابن الحاجب.
والثاني: المنع مطلقاً، وذهب إليه الجمهور من الأصوليين.
والثالث: التفصيل، إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز، وإلا فلا. وهو للآمدي.
انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٢٠٢؛ نهاية السول مع السلم ٤/ ٢٦٠.

وجوداً وعدماً؛ لأن ربط الحكم به يحقق المقصود من تشريع الحكم، كما تقدم في السفر فإنه علة لجواز الفطر والقصر، فباعتبار أنه وصف ظاهر منضبط علق الحكم به، غير أنه في الواقع هو مظنة تحقق حكمة تشريع الحكم لأن من شأن السفر أن توجد فيه المشقة فشرع القصر والإفطار للتخفيف على المسافر ودفع المشقة عنه.

فالسفر علة، ودفع المشقة حكمة[1].



(١) انظر: أصول الفقه للزحيلي ١/٦٤٩ ـ ٦٥١.



الفرق بين الشرط، وعدم المانع

يفترق الشرط عن المانع من حيث اقتران كل منهما بالحكم الوارد معه.

فالشرط لا بد من تقدمه قبل الحكم، وعدمه يوجب عدم الحكم، في جميع الأحوال التي يعتبر فيها شرطاً.

أما المانع فقد وقع في الشريعة على أقسام ثلاثة(١):

الأول: ما يمنع ابتداء الحكم، وانتهائه، كالرضاع؛ فإنه يمنع ابتداء النكاح، ويقطع استمراره إذا طرأ عليه، كما لو تزوجها في المهد ورضعت من أمه فتصير أخته فيبطل النكاح.

والثاني: ما يمنع ابتداء الحكم دون استمراره، كعدم الاستبراء فهو يمنع ابتداء العقد على المستبرأة، فإن طرأ وجوبه على النكاح كما لو أكرهت على الزنا فيجب استبراؤها على الزوج خشية اختلاط النسب؛ لأنه يلاعن حينئذ ولا يبطل استمرار النكاح، فهذا يمنع ابتداء النكاح فقط.

والثالث: وهو مختلف فيه، هل يلحق بالأول فيمنع ابتداء الحكم وانتهائه، أم يلحق بالثاني فيمنع الاستمرار فقط. ومثاله: وجدان الماء، يمنع من التيمم ابتداءاً على الصحيح، فإن طرأ الماء بعد الدخول في الصلاة فهل يبطلها أم لا؟ ـ على الخلاف المعروف في ذلك ـ.

والشرط وعدم المانع كلاهما يعتبر في ترتيب الحكم، وكل منهما لا يلزم من وجوده وجود الحكم، فقد يلتبسان ويشتبهان كثيراً، ويتضح ذلك الاشتباه بينهما بما يظهر في كتب ومصنفات الفقهاء حيث يقولوا: إن انعدام المانع شرط في كذا... يقولون مثلاً: ترك المناهي من الأفعال والكلام والأكل ونحوه شرط

---

(١) انظر: الفروق للقرافي ١/ ١١٠.

في الصلاة[١].

والفرق بينهما: إن الشرط وصف وجودي، أما عدم المانع فوصف عدمي.

وأثر الفرق بينهما يظهر في حالة الشك، وذلك أن عدم المانع يكتفى فيه بالأصل؛ أي: أن يعود الشاك إلى الأصل، أما الشرط إذا شك فيه فلا بد من تحققه وإيجاده.

وذلك لأنه هناك أصلاً شرعياً هو: إن كل مشكوك فيه فإنه ملغى في الشريعة؛ فإذا شككنا في السبب لم نرتب عليه حكماً أو في الشرط لم نرتب عليه الحكم أيضاً، وإذا شككنا في المانع رتبنا الحكم.

فالشك في السبب كما لو شك هل طلق أو لا؟ بقيت العصمة؛ لأن الطلاق هو سبب زوال العصمة وقد شك فيه فيستصحب الحال المتقدمة وهي استمرار العصمة.

والشك في الشرط كما لو شك في الطهارة فلا يقدم على الصلاة.

والشك في المانع كما لو شك في أن زيداً من الناس ارتد قبل وفاته أم لا، فإنه يورث منه استصحاباً للأصل؛ لأن الكفر مانع من الإرث وقد شك فيه فيورث.

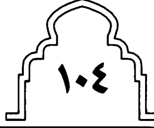
فكل مشكوك فيه يعتبر كالمعدوم الذي يجزم بعدمه.

والدليل على افتراق الشرط عن عدم المانع: هو أنه لو كان عدم المانع شرطاً لاجتمع النقيضان فيما إذا شك في طرءان المانع، وذلك لأن الشك في أحد النقيضين يوجب الشك في الآخر بالضرورة؛ فمن شك في وجود زيد في الدار فقد شك في عدمه من الدار بالضرورة ـ لأن الشك استواء الطرفين ـ فإذا شك في وجود المانع فقد شك في عدمه بالضرورة، فلو اعتبر عدم المانع شرطاً نكون قد شككنا في الشرط أيضاً، فإذا اجتمع الشك في المانع والشرط اقتضى شكنا في الشرط ـ لو كان هو عدم المانع ـ أن لا نرتب الحكم بناءاً على أن المشكوك فيه ملغى، فنرتب الحكم ولا نرتبه، وهذا جمع بين النقيضين، وهذا كله بسبب اعتقاد أن عدم المانع شرط؛ وبهذا يظهر أن عدم المانع ليس هو الشرط[٢].

---

(١) انظر: فتح العزيز شرح الوجيز للرافعي ٤/١٠٥، ١١٨، ١٣٤؛ روضة الطالبين ١/٢٨٩، ٢٩٣، ٢٩٦.

(٢) انظر: الفروق للقرافي ١/١١١، ١١٢.



الفرق بين الشرط، والعلة، وجزئها

وضع العلماء ضابطاً يبين الشرط والعلة فقالوا:

لمعرفة الفرق، وتمييز كل واحد منهما عن الآخر، ننظر إلى الشيء؛ إن جرى مقارناً للشيء، وأثر فيه فهو العلة، وإن لم يقارنه ولم يؤثر فيه فهو سبب.

أما الشرط فهو: ما يختلف الحكم بوجوده وهو مقارن غير مفارق للحكم، كالعلة، إلا أنه لا تأثير له فيه وإنما هو علامة على الحكم من غير تأثير فيه أصلاً[(١)].

وقال القرافي رحمه الله: جزء العلة والشرط كلاهما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، فهما ملتبسان.

والفرق بينهما: أن جزء العلة مناسب في ذاته، والشرط مناسب في غيره، كجزء النصاب فإنه مشتمل على بعض الغنى في ذاته، ودوران الحول ليس فيه شيء من الغنى وإنما هو مكمل للغنى الكائن في النصاب، فإذا رتب الشارع الحكم مع أوصاف وأناطه بها فإن كانت كلها مناسبة فهي كلها علة واحدة، وكل واحد منها جزء علة إن لم نجد بعضها استقل بالحكم كالقصاص مع القتل، العمد، العدوان، فإن الثلاثة علة للقصاص وكل واحد منها جزء علة؛ لأن بعضها لم نجده استقل بوجوب القصاص.

وإن استقل بعضها بالحكم، كان كل واحد منها علة مستقلة، هذا إذا كانت كلها مناسبة، أما إن كان بعضها مناسباً وبعضه غير مناسب، فالمناسب العلة، وغير المناسب شرط لضرورة توقف الحكم على وجوده، ولا بد في عادة الشرط من أن يكون مكملاً لحكمة السبب وهو الوصف الآخر، كالحول مع النصاب حيث أوقف الشارع وجوب الزكاة عليهما.

---

(١) انظر: البحر المحيط ١١٧/٥.

فالفرق بين العلة، وجزء العلة، والشرط هو في المناسبة[١]، وقال الطوفي رَحِمَهُ اللَّهُ: الفرق بين الشرط، وجزئه، وجزء العلة: أن مناسبة الشرط وجزئه في غيره، ومناسبة جزء العلة في نفسه[٢].

وهذا يكون تفسيراً وتوضيحاً لكلام القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ لأنه لم يذكر أن للشرط مناسبة في غيره.

وأجمل أبو البقاء رَحِمَهُ اللَّهُ الفروق بين الشرط والعلة ـ حسب مذهبه فيهما ـ كما يلي:

أن العلة لا بد وأن تكون مطردة منعكسة، بخلاف الشرط.

وأنها لا بد وأن تكون ثبوتية، بخلاف الشرط فإنه قد يكون وجودياً كالحياة مع العلم.

وأن العلة لا تكون إلا واحدة، بخلاف الشرط فإنه لا مانع من تعدده.

وأن العلة الواحدة لا تكون علة لحكمين، والشرط الواحد قد يكون شرطاً لأمور، كالحياة.

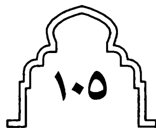
وأن العلة لا بد وأن تكون صفة قائمة بمحل الحكم، بخلاف الشرط فإنه قد لا يكون صفة، وذلك كمحل الصفة بالنسبة إلى الصفة فإنه شرط لها وليس صفة لمحلها.

وأن العلة موجبة للمعلول أو مؤثرة فيه، كالعلم مع العالمية، بخلاف الشرط مع المشروط، كالحياة مع العلم. وأن العلة ملازمة للحكم ابتداءً ودواماً، بخلاف الشرط، فإنه يتوقف عليه ابتداء لا دواماً.

وأن العلة مصححة للمعلول بالاتفاق، وأما الشرط فقد اختلف في كونه مصححاً للمشروط[٣].



(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٨٢، ٨٣.
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ١/٤٣٦.
(٣) انظر: الكليات ص٥٣٠، ٥٣١.



الفرق بين الركن، والشرط

الركن في اللغة: واحد الأركان أو الأركن، وهو جانب الشيء الأقوى[(١)].

واصطلاحاً: ما يتوقف عليه الشيء مما هو داخل في حقيقته[(٢)].

ويتفق الركن والشرط في أن الحكم يتوقف وجوده على وجودهما. فعدم كل منهما يستلزم عدم الحكم؛ ومثاله: عدم الطهارة التي هي شرط الصلاة يستلزم عدم صحة الصلاة، وبالتالي عدم الصلاة شرعاً.

وعدم القراءة التي هي ركن الصلاة يستلزم عدم كمال الصلاة. وبالتالي عدم الصلاة شرعاً.

ويفترقان في أن الركن جزء من ماهية الشيء، أما الشرط فإنه أمر خارج عن الماهية.

فالقراءة في الصلاة ركن؛ لأنها جزء من الصلاة، أما الوضوء فإنه شرط للصلاة؛ لأنه شيء خارج عن ماهية الصلاة، والصلاة تتكون من أجزاء أخرى غيره فهو خارج عنها.

وعلى هذا الفرق فإن حصول الخلل في ركن من أركان الشيء يكون خللاً في ماهيته، أما حصول الخلل في شرط من شروط الشيء فلا يكون خللاً في نفس ماهية ذلك الشيء، بل في أمر خارج عن الماهية، وهو الوصف[(٣)].

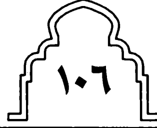
فتخلف الركوع عن الصلاة خلل في ماهية الصلاة لأن الركوع أحد أركانها، وتخلف عن الصلاة خلل في وصف الصلاة، وليس في أصلها؛ لأن الطهارة شرط خارج عن ماهيتها.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ١٨٥.

(٢) انظر: التعريفات ص١١٢، الكليات ص٤٨١.

(٣) انظر: أصول الفقه للبرديسي ص١٠٧، ١٠٨.



الفرق بين الشروط اللغوية، والشروط الشرعية والعقلية

تشترك الشروط اللغوية مع غيرها من الشروط الشرعية والعقلية في إطلاق لفظ الشرط عليها، ولكنها تختلف عنها اختلافاً كبيراً.

فقاعدة الشروط اللغوية ـ والتي حاصلها أنها ربط مضمون جملة بجملة أخرى ـ تختلف عن قواعد الشروط الأخرى، ويتضح الفرق بين الشروط اللغوية وغيرها بعد معرفة حقيقة كل من السبب، والشرط، والمانع، وقد تقدمت(١)، وخلاصة القول فيها أن المعتبر من المانع وجوده، ومن الشرط عدمه، ومن السبب وجوده وعدمه.

وهذه الثلاثة تصلح الزكاة مثالاً لها:

فالسبب: النصاب، والشرط: الحول، والمانع: الدّين ـ عند من يراه مانعاً ـ وإذا عرفت حقيقة السبب والشرط والمانع تبين أن الشروط اللغوية أسباب، بخلاف غيرها من الشروط العقلية ـ كالحياة للعلم ـ أو الشرعية ـ كالطهارة للصلاة ـ أو العادية ـ كالسلّم لصعود السطح ـ فهذه الشروط يلزم من عدمها العدم في المشروط، ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم لذاتها، وأما الشروط اللغوية فهي التعاليق ـ كقول الزوج: إن دخلت الدار فأنت طالق ـ فإنه يلزم من الدخول الطلاق، ومن عدم الدخول عدم الطلاق.

وهذه هي حقيقة السبب في اصطلاح أهل الأصول، وعليه يكون إطلاق لفظ الشرط على الشروط اللغوية مع غيرها من الشروط يكون بطريق الاشتراك؛ لأنه مستعمل فيهما، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

ويصلح أن يكون بطريق التواطؤ، باعتبار قدر متشرك بينها وهو توقف الوجود على الوجود، مع قطع النظر عما عدا ذلك، فالشرط اللغوي يتوقف حدود مشروطه

(١) انظر: الفرق رقم (٦) ص٥٤، والفرق رقم (٩٥ ص٢٦٢).

على وجود شرطه، ووجود شرطه يقتضيه، بينما الشروط الأخرى يتوقف وجود مشروطها على وجودها ولا يقتضي وجود الشرط وجود المشروط[١].

الفرق الثاني: أن الشروط اللغوية يمكن التعويض عنا وإبدال مقتضاها، كما لو قال: إن دخلت الدار فهي طالق ثلاثاً، ثم قال: هي طالق ثلاثاً، فيقع الطلاق ثلاثاً بالإنشاء بدلاً عن الثلاث المعلقة على الشرط.

أما الشروط العقلية فلا تقبل البدل.

الفرق الثالث: أن الشروط اللغوية تقبل الإبطال، كما لو أنجز الطلاق، فإن التنجيز[٢] إبطال للتعليق، أما الشروط العقلية فلا تقبل الإبطال.

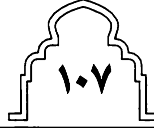
أما الشروط الشرعية فقد تقبل الإبطال، فإن الشارع قد يبطل شرطية الطهارة بالماء عند وجود عذر أو غيره كالضرر من ملامسته، أو عند عدمه أصلاً[٣].



(١) انظر: الفروق للقرافي ١/ ٦٢، ٦٣.

(٢) التنجيز: هو الإرسال بدون التوقيف على أمر ـ أي: تنجيز الطلاق ـ ويخالف التعليق ـ وهو توقيف الحكم على أمر ـ.
انظر: فتح الغفار ٣/ ٦٦.

(٣) انظر: الفروق للقرافي ١/ ٦٣.



الفرق بين الإجزاء، والصحة

الصحة عند المتكلمين ما وافق الأمر، وعند الفقهاء ما أسقط القضاء[١].

واختلف الفريقان في وضع لفظ الصحة؛ هل يضعونه لما وافق الأمر سواء وجب القضاء أو لم يجب، أو لما لا يمكن أن يتعقبه قضاء؟ قال القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ: ومذهب الفقهاء أنسب للغة، فإن الآنية إذا كانت صحيحة من جميع الجهات إلا من جهة واحدة فإن العرب لا تسميها صحيحة، وإنما تسمي صحيحاً ما لا كسر فيه البتة بطريق من الطرق[٢].

والإجزاء: هو كون الفعل كافياً في الخروج عن عهدة التكليف. وقيل: ما أسقط القضاء[٣].

وقال ابن الحاجب رَحِمَهُ اللَّهُ: إذا فسر الإجزاء بالامتثال فالإتيان بالمأمور به على وجه، يدل على الإجزاء اتفاقاً؛ وإن فسر بإسقاط القضاء فالأكثر على أنه يدل عليه[٤].

والإجزاء شديد الالتباس بالصحة، فإن الصلاة الصحيحة مجزئة، وقولهم في الإجزاء: الكافي في الخروج عن العهدة، فهو معنى قولهم في الصحة: هي موافقة الأمر. فما الفرق بينهما؟

فرق بعض الأصوليين بينهما بأن الصحة أعم من الإجزاء، فالعقود توصف بالصحة ولا توصف بالإجزاء، وكذلك النوافل من العبادات، توصف بالصحة دون الأجزاء، وإنما يوصف بالإجزاء ما هو واجب، فلذلك استدل جماعة من العلماء

---

(١) راجع الفرق رقم (١٧ ص٧٨). وانظر: الكليات ص٤٩.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٧٧.

(٣) انظر: المرجع السابق ن ص، الكليات ص٤٩.

(٤) انظر: منتهى الوصول والأمل ص٩٧.

على وجوب الأضحية بقوله عليه السلام لأبي بردة[١]: **(تجزيك ولا تجزي أحداً بعدك)**[٢]. فحينئذ الصحة أعم من الإجزاء عند بعض العلماء[٣].

وذهب الجمهور من الأصوليين إلى أن الإجزاء يشمل العبادة الواجبة والمستحبة[٤].

وذهب الزركشي رحمه الله إلى أن الإجزاء أعم، حيث قال: عسر على بعضهم الفرق بين الإجزاء والصحة... فإن الإجزاء أعم، ويختص الإجزاء بالعبادات، فلا معنى له في المعاملات، ويختص بالعبادات التي وقوعها بحيث يترتب عليه أثرها أو لا يترتب، كالصلاة، والصيام، فأما ما يقع على وجه واحد فلا يوصف به كرد الوديعة، ويختص أيضاً بالمطلوب، أعم من كونه واجباً أو مندوباً.

قال: وقيل يختص بالواجب، لا يقال في المندوب إنه مجزئ أو غير مجزئ... والمختار الأول بدليل قوله ﷺ: **(أربع لا تجزئ في الضحايا...)**[٥] مع أن الأضحية سنة[٦].



(١) أبو بردة؛ هو: الصحابي الجليل هانئ بن نيار الأنصاري، خال البراء بن عازب، شهد بدراً وما بعدها، وتوفي في أول خلافة معاوية، وقد شهد مع علي حروبه كلها.
ترجمته في: الإصابة ٤/١٨، ٣٠/٥٩٦؛ تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ١٧٨.

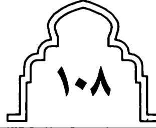
(٢) متفق عليه، البخاري/ كتاب الأضاحي حديث (٥٥٥٧) في الفتح ١٠/ ١٢. مسلم/ كتاب الأضاحي ٣/ ١٥٥٢ حديث (٥).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٧٨؛ نفائس الأصول خ١/ ٦١؛ نهاية السول ١/ ١٠٣؛ تيسير التحرير ٢/ ٢٣٥؛ الكليات ص٤٩.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٤٦٨، ٤٦٩.

(٥) رواه من أصحاب السنن: أبو داود/ الضحايا ما يكره منها حديث (٢٨٠٢). الترمذي ٤/ ٨٥، ٨٦؛ أضاحي باب ما لا يجوز، حديث رقم (١٤٩٧) النسائي ٧/ ٢١٤؛ ابن ماجه ٢/ ١٠٥٠؛ كتاب الأضاحي حديث رقم (٣١٤٤).

(٦) انظر: البحر المحيط ١/ ٣ ١٩؛ النفائس خ١/ ٦١.


١٠٨

الفرق بين الفاسد والباطل

الفاسد في اللغة: اسم الفاعل من فسد الشيء يفسِدُ فساداً، والفاسد نقيض الصالح[(١)].

واصطلاحاً: ما لا يترتب أثره عليه[(٢)].

وقيل: ما كان مشروعاً بأصله، غير مشروع بوصفه[(٣)].

والباطل لغة: اسم الفاعل من بطل الشيء يبطل بُطلاً وبُطولاً وبطلاناً، أي: ذهب ضياعاً وخسراً[(٤)].

واصطلاحاً: قيل: هو الفاسد نفسه، وقيل: ما لا يكون صحيحاً بأصله[(٥)].

والبطلان والفساد مترادفان عند جمهور العلماء.

ويتفقان في مقابلتهما للصحة، فإنهما ضدان لها[(٦)].

فهما يقابلان الصحة، سواء كان ذلك في العبادات، أو المعاملات؛ فالبطلان والفساد في العبادات عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها، أو عدم سقوط القضاء بها، أو عدم موافقة الأمر فيها.

وفي المعاملات عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها[(٧)]، ولم يفرق الجمهور بين الفاسد والباطل في أصل الإطلاق، وإن كانوا قد فرقوا بينهما في بعض الفروع الفقهية كما سيأتي آخر هذا المطلب.

وفرق الحنفية بين البطلان والفساد في المعاملات فقط، أما في العبادات فالفاسد عندهم مرادف للباطل[(٨)].

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٣٣٥.
(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٤٧٣.
(٣) انظر: التعريفات ص١٦٦.
(٤) انظر: لسان العرب ١١/ ٥٦.
(٥) انظر: التعريفات ص٤٢.
(٦) انظر: الفرق رقم (١٧ ص٧٨).
(٧) انظر: الفروق للقرافي ٢/ ٨٢؛ البحر المحيط ١/ ٣٢٠، ٢/ ٤٣٩؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٤٧٣؛ تحقيق المراد ص٢٨٢، ٣٦٠.
(٨) انظر: ميزان الأصول للسمرقندي ص٣٩؛ تيسير التحرير ٢/ ٢٣٦؛ فتح الغفار ١/ ٧٩.

ويتحقق البطلان عنده بفوات ركن أو شرط في العبادات، أو كل فعل هو من جنس العبادات إذا أتى به المكلف على وجه منهي عنه نهي تحريم فهو باطل؛ لأنه لا يترتب المقصود منه؛ ولما كان المقصود من العبادات تحصيل الثواب، واندفاع العقاب لا غير، كان المنهي عنه تحريماً باطلاً؛ لعدم ترتب المقصود، بخلاف غير العبادة، إذ لا يستلزم عدم ترتب الثواب فيه عدم ترتب مقصود آخر، كالملك، والانتفاع.

أما المعاملات ففسادها يختلف عن بطلانها؛ فالفساد: هو أن يترتب أثر المعاملة عليها، مع وجوب الفسخ شرعاً.

أما البطلان: فإن لا يترتب أثرها عليها شرعاً؛ فما كان مشروعاً بأصله دون وصفه، سمي فاسداً كما يقال: لؤلؤة فاسدة: إذا بقي أصلها وذهب بياضها ولمعانها، ولحم فاسد: إذا أنتن، ولكن بقي صالحاً للغذاء.

وما لم يكن مشروعاً بأصله، ولا بوصفه، يسمى باطلاً؛ كما قالوا: لحم باطل: إذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية للغذاء[١].

هذا ما يتعلق بتفريق الحنفية بين الفاسد والباطل.

أما الجمهور فقدمت أنهم فرقوا بينهما في فروع فقهية، وليس تفريقهم هو نفس تفريق الحنفية، وهو أن الباطل ما لم يشرع بأصله، والفاسد ما شرع بأصله وامتنع لاشتماله على وصف محرم، ولكن التفريق عند الجمهور بين الفاسد والباطل يكون بسبب الدليل[٢].

فقيل: غالب المسائل التي حكموا عليها بالفساد إذا كانت مختلفاً فيها بين العلماء، أما التي حكموا عليها بالبطلان فهي مجمع عليها، أو الخلاف فيها شاذ[٣].

وقال الزركشي رحمه الله: مما فرقوا بين الفاسد والباطل فيه: الحج الفاسد، والحج الباطل، وحكم الباطل لا يجب المضي فيه، أما الفاسد فيجب المضي فيه،

---

(١) انظر: فتح الغفار ١/ ٧٩؛ تحقيق المراد ص٢٨٢، ٢٨٣.

(٢) انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص١١١؛ تحقيق المراد ص٢٨٢ المدخل لمذهب أحمد ص١٦٤.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٤٧٤.

والحج يبطل بالردة، ويفسد بالجماع[١].

وفي النكاح: الفاسد من النكاح ما كان يسوغ فيه الاجتهاد، والباطل ما كان مجمعاً على بطلانه، فالباطل المجمع على بطلانه لا يترتب عليه شيء من أحكام الصحيح، أما الفاسد المختلف فيه فيثبت له أحكام الصحيح[٢].

وفي الخلع والكتابة: الباطل منهما ما كان على غير عوض مقصود كالميتة، أو رجع إلى خلل في العاقد، كالصغر، والسفه، والفاسد خلافه.

وحكم الباطل أن لا يترتب عليه مال، أما الفاسد فيترتب عليه العتق والطلاق، ويرجع الزوج بالمهر، والسيد بالقيمة[٣].



(١) انظر: البحر المحيط ١/٣٢١؛ القواعد والفوائد الأصولية ص١١١.
(٢) انظر: البحر المحيط ١/١١٢.
(٣) المرجع السابق ١/ ٣٢١.

الباب الثاني

الفروق في الأدلة

- وفيه فصلان:

الفصل الأول: الفروق في الأدلة النقلية.

الفصل الثاني: الفروق في الأدلة الاستنباطية.

الفصل الأول

الفروق في الأدلة النقلية

- **وفيه ثلاثة مباحث:**

المبحث الأول: الفروق في الكتاب.

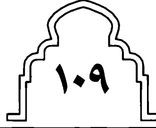
المبحث الثاني: الفروق في السنة.

المبحث الثالث: الفروق في الإجماع.

المبحث الأول

الفروق في الكتاب

وفيه أربعة فروق



الفرق بين دليل الكتاب ودليل السنة

الكتاب في اللغة: اسم مشتق من الكتب، وهو الضم والجمع، والكتاب: ما يكتب فيه.

المراد به هنا: القرآن الكريم ـ وهو الغالب في عرف الشرع ـ.

هو: كلام الله سبحانه الذي نزل به جبريل عليه السلام على النبي محمد ﷺ، المعجز بنفسه، المتعبد بتلاوته، المنقول إلينا نقلاً متواتراً[(١)].

وتوافق السنة المطهرة ـ من حيث الاستدلال ـ الكتاب في كثير من الأبواب، ويحتج بها كما يحتج بالكتاب، إذ هي فرع الكتاب في كونه حجة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ﴾[(٢)] [الحشر: ٧].

ولكن السنة تفارق الكتاب في وجوه أخرى:

فهي تفترق عن الكتاب في بعض طرق وصولها إلينا، فإن الكتاب ليس له إلا طريق واحد وهو التواتر، أما السنة فلها طرق مختلفة أخرى، كالشهرة والآحاد ـ كما هو عند الحنفية ـ أو الآحاد فقط ـ كما هو عند الجمهور ـ[(٣)].

هذا ما يتعلق بأصل الاحتجاج وطريق الوصول.

وتفترق السنة عن الكتاب، بأنه يمكن روايتها بالمعنى للاحتجاج بها فيما لا يحتاج فيه إلى اللفظ، حسب الشروط المعلومة في هذا الباب، أما الكتاب فلا يروى بالمعنى بل يتوقف عند ألفاظه[(٤)].

---

(١) انظر: الصحاح ١/ ٢٠٩؛ القاموس المحيط ١/ ١٢٠؛ التعريفات ص١٤؛ روضة الناظر ١/ ١٧٨؛ شرح الكوكب المنير ٢/ ٧ وما بعدها إرشاد الفحول ص١٢٩.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ٨/ ١٠. وفتاوى ابن تيمية ١/ ٢ وما بعدها.

(٣) انظر: كشف الأسرار ٢/ ٣٥٩؛ إرشاد الفحول ص٣٣؛ أصول التشريع الإسلامي ص٤٢؛ والفرق رقم (١١٦ ص٣١٨).

(٤) انظر: إرشاد الفحول ص٥٧.

ويفترق الكتاب أيضاً عن السنة بأن الكتاب يتعبد بتلاوته ـ كما في الصلاة ـ أما السنة فلا يتعبد بتلاوتها في مثل الصلاة[١].

ويفترق الكتاب عن السنة أيضاً في كون الكتاب مقطوعاً به جملة وتفصيلاً، أما السنة فالمقطوع به جملتها، لا تفصيلها.

أخيراً فالسنة مبينة للكتاب، والبيان يؤخر عن المبيَّن زمناً[٢].

ومن أقسام السنة: (الحديث القدسي) وهو حديث روى فيه الرسول ﷺ عن ربه[٣].

والحديث القدسي: هو ما كان لفظه من عند الرسول ﷺ ومعناه من عند الله بالإلهام أو بالمنام[٤].

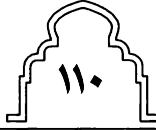
والفرق بين الحديث القدسي والقرآن ـ وكل منهما وحي ـ أن القرآن: ينزل جبريل بلفظه ومعناه في اليقظة، ثم يتعبد بتلاوته، ومعجزة باقية على الدهر، ولا تصح نسبته عند القراءة إلا إلى الله تعالى.

أما الحديث القدسي: فليس بمتعبد بتلاوته، وتصح نسبته عند روايته إلى الله تعالى أو إلى الرسول ﷺ فيقال: قال الله تعالى فيما رواه عنه الرسول ﷺ، أو يقال: قال الرسول ﷺ فيما روى عن ربه.

وإن الحديث القدسي غير معجز، ولا متحدى به[٥].



(١) انظر: أصول التشريع الإسلامي لحسب الله ص٣٧.
(٢) انظر: المرجع السابق ن ص.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٧١.
(٤) انظر: التعريفات ص٨٣، ٨٤؛ الكليات ص٧٢٢.
(٥) انظر: أصول التشريع الإسلامي لحسب الله ص٧٢؛ الكليات ص٧٢٢.



الفرق بين التأويل والتفسير

التأويل في اللغة: تفعيل، من آل الشيء يؤول إذا رجع، وهو مصدر أوّلت الشيء وتأولته تأولاً وتأويلاً؛ إذا فسرته، ومنه قوله تعالى: ﴿. . . وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾[١] [آل عمران: ٧].

لأنه إرجاع المعنى عن الظاهر إلى ذلك الذي آل إليه في دلالته، والتضعيف للتعدية[٢].

وفي الاصطلاح: ـ عند المتأخرين ـ صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى المعنى المرجوح.

وهو ينقسم إلى قسمين؛ تأويل صحيح، وتأويل فاسد، فإذا أردنا تعريف التأويل الصحيح قيدناه بقيد آخر وهو: بدليل يصيره راجحاً. ومثاله ـ كما قال الجرجاني ـ: قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾[٣] [الروم: ١٩] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً[٤].

والتفسير في اللغة: تفعيل من فسر الشيء يَفسِره ويفسُره فسراً، وهو مصدر فسَّره، ومعناه الإبانة والتوضيح[٥].

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٤/ ٨.

(٢) انظر: الصحاح ٤/ ١٦٢٧؛ القاموس المحيط ٣/ ٣٢٠؛ لسان العرب ٥/ ٥٥؛ الكليات ص٢٦١.

(٣) انظر: تفسير القرطبي ١٤/ ١٦، ٤/ ٥٦.

(٤) انظر: الحدود للباجي ص٤٨؛ إحكام الفصول ص١٧٢؛ الإحكام للآمدي ٢/ ١٩٨، ١٩٩؛ المستصفى ١/ ٣٨٧؛ التعريفات ص٥٠، ٥١؛ كشف الأسرار ١/ ٤٤؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٦٠، ٤٦٥.

(٥) انظر: لسان العرب ٥/ ٥٥.

واصطلاحاً: توضيح معنى الآية، وشأنها، وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة[١].

وقال ابن حزم[٢] رَحِمَهُ اللَّهُ: التفسير والشرح هما التبيين وقال: الإبانة والتبيين فعل المبيِّن، وهو إخراجه للمعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقته[٣].

وقال ابن منظور[٤] رَحِمَهُ اللَّهُ وغيره: إن التفسير والتأويل بمعنى واحد؛ وهو كشف المراد عن المشكل.

فهذه آراء بعض العلماء الذين يرون أنهما مترادفين، ولكن هناك من فرق بينهما وذلك من وجوه:

فقد نقل ابن منظور أيضاً أن التفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل، والتأويل رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر[٥].

وقيل: أكثر ما يستعمل التأويل في المعاني، وأكثره في الجمل، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، وأكثره في المفردات[٦].

وفرق العسكري رَحِمَهُ اللَّهُ بينهما فقال: إن التفسير هو الإخبار عن أفراد آحاد الجملة، والتأويل الإخبار بمعنى الكلام.

---

(١) انظر: التعريفات ص٦٢.

(٢) ابن حزم هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو محمد الأموي الشافعي ثم الظاهري، حافظ عالم بعلوم الحديث وفقهه عامل بعلمه زاهد في الدنيا بعد الرئاسة التي كانت له ولأبيه، له مصنفات كثيرة منها: (الإحكام لأصول الأحكام، والإجماع، والمحلى، والفصل في الملل والنحل، وطوق الحمامة). وغيرها. توفي سنة ٤٥٦هـ.
ترجمته في: (الصلة ٢/ ٤١٥، بغية الملتمس ص٤٠٣، الفتح المبين ١/ ٢٤٣).

(٣) انظر: أحكام الأحكام ١/٣٨، ٣٩.

(٤) ابن منظور هو: محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري الإفريقي ثم المصري، جمال الدين أبو الفضل، لغوي أديب مؤرخ، مغرم باختصار كتب الأدب المطولة، نقل أن مختصراته وصلت خمسمائة مجلد. له: (لسان العرب، واختصر الأغاني والعقد الفريد والذخيرة ومفردات ابن البيطار)، وغيرها الكثير. توفي سنة ٧١١هـ. ترجمته في: الأعلام ٧/ ١٠٨.

(٥) انظر: لسان العرب ٥/ ٥٥؛ الكليات ص٢٦١.

(٦) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٦٠.

وقيل: التفسير إفراد ما انتظمه ظاهر التنزيل، والتأويل: الإخبار بفرض المتكلم بكلام.

وقيل: التأويل استخرج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة، ومنه يقال: تأويل المتشابه، وتفسير الكلام: إفراد آحاد الجملة، ووضع كل شيء منها موضعه[(١)].

ونقل البخاري رحمه الله أيضاً اختلافهم في التفسير والتأويل: فقيل: التفسير هو الإخبار عن شأن من نزل فيه وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة رضي الله عنهم لأنهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأي.

والتأويل: هو تبيين ما يحتمله اللفظ من المعاني، ولهذا قيل التفسير للصحابة والتأويل للفقهاء.

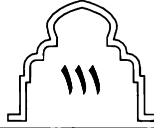
وقيل: التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل: توجيه لفظ يتوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر عنده من الأدلة.

وقيل: التفسير هو القطع على أن المراد باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيراً بالرأي وهو حرام لأنه شهادة على الله تعالى بما لا يأمن أن يكون كذباً، فأما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأي دون القطع، فيقال: يتوجه اللفظ إلى كذا وكذا، وهذا الوجه أوجه لشهادة الأصول، فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى[(٢)].

وعلى كل أوجه التفريق يتحصل أن خصوصية استعمال التفسير في الألفاظ وظواهرها أكثر من استعماله في معانيها، عكس التأويل، فخصوصية استعماله في معاني الألفاظ والجمل أكثر من استعماله في ظواهرها.



(١) انظر: الفروق في اللغة ص٤٨، ٤٩.
(٢) انظر: كشف الأسرار ١/ ٤٥؛ الكليات ص٢٦١.



الفرق بين ترجمة القرآن وتفسيره

الترجمة في اللغة: مصدر ترجم اللفظ يترجمه فهو تُرجمان وترجمان ـ وهو المفسر للسان ـ، والترجمة: نقل الكلام من لغة إلى أخرى[١].

اصطلاحاً: تبديل اللفظة بلفظة تقوم مقامها في مفهوم المعنى للسامع المعتبر لتلك الألفاظ[٢].

وقد اختلف العلماء في ترجمة القرآن إلى لغة أخرى كالفارسية، أو تفسيره بها، إلى آراء عديدة، وقال الزركشي رحمه الله: لا يجوز ترجمة القرآن بالفارسية وغيرها، بل يجب قراءته على هيئته التي يتعلق بها الإعجاز، لتقصير الترجمة عنه، ولتقصيره غيره من الألسن عن البيان الذي خص به دون سائر الألسنة، قال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾[٣] [الشعراء: ١٩٥] هذا لو لم يكن متحدى بنظمه وأسلوبه، وإذا لم تجز قراءته بالتفسير العربي المتحدى بنظمه فأحرى أن لا تجوز الترجمة بلسان غيره[٤].

وعلى هذا فما الفرق بين تفسير القرآن، وترجمته؟

نقل الزركشي رحمه الله عن القفال رحمه الله[٥] أنه لا يقدر أحد أن يأتي بالقرآن بالفارسية، قيل له: فإذن لا يقدر أحد أن يفسر القرآن، قال: ليس كذلك؛ لأن هناك ـ أي: في حالة التفسير ـ يجوز أن يأتي ببعض مراد الله ويعجز عن البعض، أما إذا أراد أن يقرأه بالفارسية فلا يمكن أن يأتي بجميع مراد الله.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/٦٦.
(٢) انظر: البحر المحيط ١/٤٤٧.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ٣/١٣٨.
(٤) انظر: البحر المحيط ١/٤٤٧.
(٥) القفال هو: محمد بن علي بن إسماعيل، أبو بكر القفال الشاشي، فقيه شافعي محدث أصولي لغوي شاعر ورع زاهد، قال السبكي رحمه الله: هو أول من صنف في الجدل الحسن من الفقهاء. من مصنفاته: (كتاب في أصول الفقه، وشرح الرسالة، والتفسير، وأدب القضاء، ودلائل النبوة، ومحاسن الشريعة). توفي سنة ٣٣٦هـ وقيل: ٣٦٥هـ.
ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ٣/٢٠٠؛ الفتح المبين ١/٢٠١.

قال الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وفرق غيره بين الترجمة والتفسير فقال: يجوز تفسير الألسن بعضها ببعض؛ لأن التفسير عبارة عما قام في النفس من المعنى للحاجة والضرورة، والترجمة هي بدل اللفظة بلفظة تقوم مقامها في مفهوم المعنى للسامع المعتبر لتلك الألفاظ، فكأن الترجمة إحالة فهم السامع على الاعتبار، والتفسير تعريف السامع بما فهم المفسر.

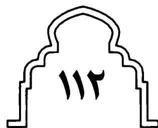
قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهذا فرق حسن(١).

ويتعلق بهذا الفرق مسألة جواز قراءة القرآن بغير العربية وما حكي من خلاف بين العلماء فيها، إذ قول الجمهور هو عدم الجواز، وعدم الإجزاء، وذهب بعض الحنفية إلى جواز ذلك(٢).



(١) انظر: البحر المحيط ١/ ٤٤٧.

(٢) انظر: حاشية رد المحتار ١/ ٤٨٥؛ المجموع ٣/ ٣٧٩؛ المغني ٢/ ١٥٨.



الفرق بين الأحرف السبعة والقراءات السبع

اختلف العلماء في المراد بالأحرف السبعة على خمسة وثلاثين قولاً[١].

فقيل: إن المراد سبعة أوجه من المعاني المتقاربة بألفاظ مختلفة. قال القرطبي رحمه الله: وهو الذي عليه أكثر أهل العلم[٢].

وقيل: هو سبع لغات في القرآن على لغات العرب كلها يمنها ونزارها؛ لأن الرسول ﷺ لم يجهل شيئاً منها، وكان قد أوتي جوامع الكلم.

وقيل: إن هذه اللغات السبع إنما تكون في مُضَر، واحتج من قال بهذا بقول عثمان رضي الله عنه: (نزل القرآن بلغة مضر)[٣]، قالوا: وقبائل مضر تستوعب سبع لغات.

وقيل: هي وجوه الاختلاف في القراءة وهي سبع: منها ما تتغير حركته ولا يزول معناه ولا صورته مثل: ﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ [هود: ٧٨] و﴿أَطْهَرَ﴾، ومنها ما لا تتغير صورته ويتغير معناه بالإعراب مثل: ﴿رَبَّنَا بَٰعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾[٤] [سبأ: ١٩] و﴿بَٰعَدَ﴾، (بفتح العين والدال) ومنها ما تبقى صورته ويتغير معناه بالاختلاف الحروف مثل: ﴿نُنشِزُهَا﴾[٥] [البقرة: ٢٥٩] و(ننشرها) بالراء، ومنها ما تتغير صورته ويبقى معناه مثل: ﴿كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ﴾[٦] [القارعة: ٥] و(كالصوف المنفوش) ومنها ما تتغير صورته ومعناه مثل: ﴿وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾﴾[٧] [الواقعة: ٢٩] و(طلع منضود)، ومنها بالتقديم والتأخير كقوله: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ [ق: ١٩] و(جاءت سكرة

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ١/ ٤٢؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ١٣/ ٣٨٩ وما بعدها، البرهان للزركشي ١/ ٢١١ وما بعدها.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ١/ ٤٢؛ البرهان للزركشي ١/ ٢١٣.

(٣) الذي وجدته عن عثمان رضي الله عنه هو قوله: (إنما نزل بلغة قريش) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب فضائل القرآن، القرآن بأي لسان نزل؟ ١٠/ ٤٦٩ أثر (رقم ١٠٠٠٩).

(٤) انظر: تفسير القرطبي ١٤/ ٢٩٠.

(٥) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ٢٨٨.

(٦) انظر: تفسير القرطبي ٢٠/ ١٦٥.

(٧) انظر: تفسير القرطبي ١٧/ ٢٠٧.

الحق بالموت)[١]. ومنها بالزيادة والنقصان مثل (تسع وتسعون نعجة أنثى)[٢] [ص: ٢٣] و(أما الغلام فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين)[٣] [الكهف: ٨٠].

وقيل: إن المراد بالأحرف السبعة معاني كتاب الله وهي: أمر، ونهي، ووعد، ووعيد، وقصص، ومجادلة، وأمثال[٤].

وأما الفرق بين الأحرف السبعة والقراءات السبع فقد نقل القرطبي رَحِمَهُ اللهُ إن هذه القراءات السبع التي تنسب للقراء السبعة ليست هي الأحرف السبعة التي اتسعت الصحابة في القراءة بها، وإنما هي راجعة إلى حرف واحد من تلك الأحرف السبعة وهو الذي جمع عليه عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ المصحف.

قال: وهذه القراءات المشهورة هي اختيارات أولائك الأئمة القراء وذلك أن كل واحد منهم اختار فيما روي وعلم وجهه من القراءات ما هو الأحسن عنده والأولى، فالتزمه طريقة، ورواه وأقر به، واشتهر عنه، وعرف به، ونسب إليه، فقيل: حرف نافع[٥] وحرف ابن كثير[٦] ولم يمنع واحد منهم اختيار الآخر، ولا أنكره، بل سوغه وجوزه، وكل واحد من هؤلاء السبعة روي عنه اختياران أو أكثر، وكلٌّ صحيح[٧].

وكذلك قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: لا نزاع بين العلماء المعتبرين أن الأحرف السبعة

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ١٧/ ٨.
(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٥/ ٦٤.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ١١/ ٣٣.
(٤) انظر: تفسير القرطبي ١/ ٤٢ ـ ٤٦؛ البرهان للزركشي ١/ ٢١٣.
(٥) نافع هو: نافع بن عبد الرحمٰن بن أبي نعيم الليثي بالولاء المدني، أحد القراء السبعة المشهورين، كان أسوداً شديد السواد، حسن الخلق، أصله من أصبهان، اشتهر بالمدينة وانتهت إليه رئاسة القراء فيها. توفي بها سنة ١٦٩هـ. ترجمته في: الأعلام ٨/ ٥.
(٦) ابن كثير هو: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، عماد الدين أبو الفداء، إمام حافظ بارع في الفقه والتفسير والنحو والتاريخ والحديث والرجال، صنف المصنفات المفيدة النافعة، منها: (التفسير، والبداية والنهاية، والباعث الحثيث إلى معرفة علوم الحديث، طبقات الشافعية. وخرج أحاديث مختصر ابن الحاجب). وغيرها. توفي سنة ٧٧٤هـ. ترجمته في: الدرر الكامنة ١/ ٣٩٩؛ شذرات الذهب ٦/ ٢٣١).
(٧) انظر: (تفسير القرطبي ١/ ٤٦٧، البحر المحيط للزركشي ١/ ٤٦٧؛ البرهان للزركشي ١/ ٢١٣).

التي ذكر النبي ﷺ أن القرآن أنزل عليها[١] ليست هي إقراءات القراء السبعة المشهورة...[٢].

وقال رحمه الله: إن جمهور العلماء من السلف على أن القراءات السبعة هي حرف من الحروف السبعة، بل إن مصحف عثمان رضي الله عنه هو أحد هذه الحروف السبعة[٣].



(١) ورد حديث متفق عليه، البخاري/ كتاب الخصومات، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض حديث رقم (١٠٦) في الفتح ٥/ ٧٣. مسلم/ كتاب صلاة المسافرين وقصرها ١/ ٥٦٠ حديث رقم (٢٧٠).

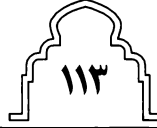
(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٩٠.

(٣) انظر: المرجع السابق ١٣/ ٣٩٥؛ البرهان ١/ ٢١٣.

المبحث الثاني

الفروق في السنة

وفيه عشرة فروق



الفرق بين لفظتي (السنة) و(الخبر)

الخبر في اللغة: واحد الأخبار وهو النبأ[١].

وفي الاصطلاح: الكلام المحتمل للصدق والكذب لذاته، وقولنا: (لذاته) احتراز عن خبر المعصوم، والخبر عن خلاف الضرورة؛ لأن خبر المعصوم لا يحتمل الكذب، والخبر عن خلاف الضرورة لا يحتمل الصدق[٢].

والمراد بالخبر هنا هو الخبر المروي عن رسول الله ﷺ، وكثيراً ما يطلق الخبر على الحديث المروي عن رسول الله ﷺ، وكذلك يطلق لفظ السنة على الحديث أيضاً.

وقد فرق العلماء بين هذين اللفظين، فلفظ السنة شامل لقوله ﷺ وفعله وتقريره وهمه، أما لفظ الخبر فهو خاص بالقول فقط، كما يظهر من تعريفه، ومن هنا يظهر أن بين مدلولي اللفظين عموماً وخصوصاً، فمدلول السنة أعم من مدلول الخبر، والخبر جزء من السنة فبينهما عموم وخصوص مطلق[٣].



---

(١) لسان العرب ٤/٢٢٧.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٤٦؛ التعريفات ص٩٦؛ كشف الأسرار ٢/٣٥٩؛ البحر المحيط ٤/٢١٦.

(٣) انظر: كشف الأسرار ٢/٣٥٩.

١١٤

الفرق بين (السنة) و(العادة)

العادة في اللغة: الديدن الذي يعاد إليه، وجمعها عادات وعادٌ وعيد، من تعود الشيء وعاده، وعاوده معاودة وعوداً، واعتاده واستعاده وأعاده أي: صار عادة له، والمعاود المواظب(١).

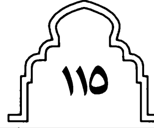
وفي الاصطلاح: ما استمر الناس عليه على حكم العقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى(٢).

وفرق العسكري رَحِمَهُ اللهُ بين السنة والعادة بأن العادة ما يديم الإنسان فعله من قبل نفسه، أما السنة فتكون على مثال سبق؛ قال: وأصل السنة: الصورة، ومنه يقال: سنة الوجه أي: صورته، وسنة القمر أو صورته؛ قال: والسنة في العرف تواتر وآحاد(٣).

ويفرق علماء الأصول بين ما فعله رسول الله ﷺ من قبيل التشريع من أفعاله فيكون سنة، وبين ما فعله من قبيل الجبلة ولم يفعله من قبيل التشريع، ولهم آراء معلومه في هذه المسألة(٤).



(١) انظر: لسان العرب ٣/٣١٦، ٣١٧.
(٢) انظر: التعريفات ص١٤٦.
(٣) انظر: الفروق في اللغة ص٢٢٠.
(٤) انظر: البرهان ١/٤٨٨؛ المستصفى ٢/٢١٤؛ ميزان الأصول ص٤٥٦؛ الإحكام للآمدي ١/١٣١؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٨٨؛ كشف الأسرار ٣/٢٠٠؛ المحصول لابن العربي ص٤٦٧؛ شرح الكوكب المنير ٢/١٨٦.



الفرق بين سنة الصحابة وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام

هذا الفرق يتوجه على رأي من يرى أن أقوال الصحابة حجة وهم الحنفية[(١)]، وذلك أن السنة عندهم ـ أعني ما يقابل الفرض والواجب ـ هي كل نفل واظب عليه رسول الله ﷺ، مثل السنن الرواتب، قالوا: وحكمها أنه يندب إلى تحصيلها، ويلام على تركها مع لحوق إثم يسير، وكل نفل لم يواظب عليه الرسول ﷺ بل تركه في حالة من الحالات كالطهارة لكل صلاة، وتكرار الغسل في أعضاء الوضوء فإنه يندب إلى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر.

أما سنة الصحابة، فإنها: ما واظب الصحابة عليها، كصلات التراويح ـ عند الحنفية ـ قالوا: هي سنة الصحابة فإنه ﷺ لم يواظب عليها بل واظب عليها الصحابة، قالوا: وهذا مما يندب إلى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واظب عليه رسول الله ﷺ.

فالفرق هو أن سنة النبي ﷺ أقوى من سنة الصحابة ـ كما هو عند الحنفية ـ أما عند غيرهم ممن لا يرى أن أقوال الصحابة حجة فلا يجعلون أفعالهم من السنة، فالسنة عندهم هي النفل الذي واظب عليه الرسول ﷺ فقط، والاختلاف بين الفريقين واقع في جهة إطلاق السنة؛ هل يطلق على سنة الرسول فقط أو يحتمل سنته وسنة غيره؟

ويترتب على هذا الفرق مسألة إذا قال الراوي: من السنة كذا، فهو عند عامة الأصوليين يحمل على سنة الرسول ﷺ، أما عند بعضهم ـ كأبي الحسن الكرخي[(٢)]

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٢/٣٠٨؛ الكليات ص٤٩٨.

(٢) الكرخي هو: عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم، أبو الحسن الكرخي الحنفي، شيخ الحنفية في العراق، عالم زاهد ورع، من أهم مؤلفاته: (المختصر، وشرح الجامع الكبير، وشرح الجامع الصغير، ورسالة في الأصول). توفي سنة ٣٤٠هـ. =

من الحنفية، وأبي بكر الصيرفي[1] من الشافعية ـ فقالا: لا يجب حمله على سنته ﷺ إلا بدليل.

وسبب مذهبهم هذا، هو أن لفظ السنة مشترك يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة، فإن الصحابة قد سنوا أحكاماً فلا يجوز تقييده بسنة الرسول ﷺ إلا بدليل[2].

وقد ورد النص باعتبار سنة غير النبي ﷺ في قوله: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي...**» الحديث[3].

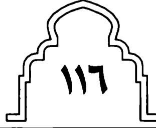


= ترجمته في: الفوائد البهية ص١٠٨؛ الفتح المبين ١/ ١٨٦.

(١) الصيرفي هو: محمد بن عبد الله الصيرفي البغدادي الشافعي أبو بكر، أصولي فقيه متكلم، تفقه على ابن سريج. من تصانيفه: (شرح الرسالة، وكتاب الإجماع، ودلائل الأعلام على أصول الأحكام في أصول الفقه). توفي بمصر سنة ٣٣٠هـ.
ترجمته في: تاريخ بغداد ٥/ ٤٤٩؛ شذرات الذهب ٢/ ٣٢٥؛ وفيات الأعيان ٣/ ٣٣٧؛ طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ١٨٦؛ طبقات الشافعية للأسنوي ٢/ ١٢٢.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٢/ ٣٠٨، ٣٠٩؛ الكليات ص٤٩٨.

(٣) رواه من أصحاب السنن عن العرباض بن سارية: أبو داود/ كتاب السنة، باب لزوم السنة حديث رقم (٤٦٠٧)، ٥/ ١٣. الترمذي/ كتاب العلم، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدع ٥/ ٤٤ حديث رقم (٢٦٧٦)؛ ابن ماجه/ المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ١/ ١٥ حديث رقم (٤٢).



الفرق بين المستفيض (المشهور) والمتواتر والآحاد

المستفيض لغة: مستفعل من فاض الخبر يفيض فيضاً وفيوضاً وفيضاناً، إذا ذاع وانتشر، يقال: حديث مستفيض أي: ذائع منتشر في الناس(١).

واصطلاحاً: قيل: إنه والتواتر ـ الآتي بيانه ـ بمعنى واحد(٢).

وقيل: المستفيض رتبة متوسطة بين المتواتر والآحاد. وضابطه: أن ينقل عدد كثير يربوا على الآحاد وينحط عن عدد التواتر(٣).

وجعل الآمدي رَحِمَهُ اللَّهُ أيضاً قسماً من الآحاد حيث قال: والأقرب في ذلك أن يقال: خبر الآحاد ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر، وهو ينقسم إلى ما لا يفيد الظن أصلاً، وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء، وإلى ما يفيد الظن، وهو ترجيح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع، فإن نقله جماعة تزيد على الثلاثة والأربعة سمي مستفيضاً مشهوراً(٤).

وقيل: هو ما تلقته الأمة بالقبول.

وقيل: هو ما اشتهر عند أئمة الحديث ولم ينكروه(٥).

وعلى جميع هذه التعريفات لا يخرج المستفيض عن كونه درجة بين الآحاد والمتواتر، وهو المشهور عند علماء الحديث، وهو ما كان من الآحاد في الأصل ثم اشتهر فصار ينقله قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، فيكون كالمتواتر بعد القرن الأول(٦).

ونقل الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ عن جماعة من العلماء تقسيماً غريباً جعلوا فيه المستفيض أعلى رتبة من المتواتر، وكل منهما يفيد العلم، فقالوا:

---

(١) انظر: البحر المحيط ٧/ ٢١٢.
(٢) انظر: لسان العرب ٤/ ٢٤٩.
(٣) انظر: المرجع السابق ن ص.
(٤) انظر: الإحكام ٢/ ٣١.
(٥) انظر: البحر المحيط ٤/ ٢٤٩.
(٦) انظر: التعريفات ص٢١٤.

الخبر على ثلاثة أضرب، **أحدها**: الاستفاضة؛ وهو أن ينتشر من ابتدائه بين البر والفاجر، ويتحققه العالم والجاهل، ولا يختلف فيه، ولا يشك فيه سامع إلى أن ينتهي، ـ وقصدوا بذلك استواء الطرفين والوسط ـ وقالوا: هذا أقوى الأخبار وأثبتها حكماً.

والثاني: التواتر؛ وهو أن يبتدئ به الواحد بعد الواحد حتى يكثر عددهم ويبلغوا قدراً ينتفي عن مثلهم التواطؤ والغلط، فيكون في أوله من أخبار الآحاد وفي آخره من المتواتر(١).

أما الثالث: فهو الآحاد.

والتواتر في اللغة: اسم الفاعل، من تواتر الشيء إذا تتابع، فالمتواتر هو المتتابع، ومصدره المواترة وهي المتابعة، ولا تكون بين الأشياء إلا إذا كان بينهما فترة، وإلا فهي مداركة ومواصلة. ومنه مواترة الصوم، وهي أن تصوم يوماً وتفطر يوماً أو يومين، وقيل: ليس اشتقاقه من هذا بل من الوتر وهو الفرد، والوتر قد يتوالى وقد يتباعد بعضه عن بعض(٢).

واصطلاحاً: خبر جاء على لسان جماعة يستحيل عليهم التواطؤ على الكذب وأسندوه إلى محسوس(٣).

ويستوي المتواتر والمستفيض في انتفاء الشك، وفي وقوع العلم بهما، وليس العدد فيهما محصور، وإنما الشرط انتفاء التواطؤ على الكذب من المخبرين(٤).

والفرق بين المتواتر والمستفيض ـ على هذا ـ من أوجه ثلاثة:

أحدها: اختلافهما في الابتداء، واتفاقهما في الانتهاء.

الثاني: أن خبر الاستفاضة لا تراعى فيه عدالة المخبر، وفي المتواتر يراعى ذلك.

الثالث: أن الاستفاضة تنتشر من غير قصد له، والمتواتر هو ما انتشر عن قصد لروايته(٥).

---

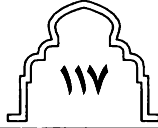
(١) انظر: البحر المحيط ٤/ ٢٥٠.

(٢) انظر: الصحاح ٢/ ٨٤٣؛ القاموس المحيط ٢/ ١٥٦؛ التعريفات ص٧٠، ٩٦.

(٣) انظر: التعريفات ص٧٠، ٩٦؛ أصول السرخسي ١/ ٢٨٢؛ المحصول للرازي ٢/ ١/ ٣٢٣؛ ألفية السيوطي بشرح أحمد شاكر ص٤٦؛ الكفاية في علم الرواية ص١٩؛ شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٢٣؛ نشر البنود ٢/ ٢٨، ٢٩.

(٤) انظر: البحر المحيط ٤/ ٢٥٠.

(٥) المرجع السابق ن ص.



الفرق بين أقوال الصحابة واختلاف الحديث

قد تختلف ألفاظ الحديث الوارد فيكون بعضها أعم والآخر أخص، أو يكون بعضها مطلقاً والبعض الآخر مقيداً، أو يكون بعضها يحتمل التأويل والبعض الآخر لا يحتمله.

وكذلك أقوال الصحابة، قد ترد في قضية ويكون بعضها أعم والآخر أخص، أو بعضها مطلقاً والآخر مقيداً، أو يكون بعضها يحتمل التأويل، والبعض الآخر لا يحتمله.

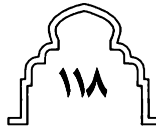
وفرق الأصوليون بين أقوال الصحابة، واختلاف الحديث من هذا الوجه؛ فقالوا: إنه لا يجمع بين أقوال الصحابة بتنزيل المطلق على المقيد، وتخصيص العام بالخاص، وتأويل ما يحتمل تأويله، ونحو ذلك مما يجمع به الأخبار المختلفة الواردة عن النبي ﷺ؛ لأن جميع الأخبار صادرة عن واحد وهو معصوم ﷺ فلا يجوز فيها الاختلاف والتضاد من كل وجه، فيجمع بينهما مهما أمكن حتى لا يكون أحدهما مخالفاً للآخر، وإذا لم يمكن ذلك كان الثاني ناسخاً للأول.

وأما أقوال الصحابة إذا اختلفت فليس كذلك؛ لاختلاف مقاصدهم، وإن ذلك ليس صادراً عن متكلم واحد معصوم، فربما كان الصواب في قول أحدهم فقط(١).

وأثر هذا الفرق يظهر في حالة اختلاف أقوال الصحابة وطرق ترجيح بعضها على بعض.



(١) انظر: البحر المحيط ٣/ ٦٢٢خ.



الفرق بين الراوي الفقيه، والراوي غير الفقيه

هذا التقسيم للراوي بين كونه فقيهاً أو غير فقيه هو عند الحنفية، خاصة إذا كان الراوي من الصحابة.

ويبرز العمل بهذا التقسيم عندهم في حالة معارضة ما رواه للقياس، فالحنفية يفرقون بين حالتين للرواية.

الأولى: إن كان الراوي معروفاً بالفقه والرأي والاجتهاد، فإن خبره حجة موجبة للعلم والعمل، سواء كان الخبر موافقاً للقياس أو مخالفاً له، فيترك القياس ويعمل بالخبر، كرواية الخلفاء الأربعة(١)، والعبادلة(٢) وزيد بن

(١) وهم أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين:

١ ـ أبو بكر الصديق هو: الصحابي الجليل والخليفة الأول لرسول الله ﷺ عبد الله بن عثمان بن عامر بن كعب القرشي التيمي، أبو بكر الصديق، ولد بعد عام الفيل بسنتين وستة أشهر، صحب النبي ﷺ قبل البعثة، وسبق إلى الإسلام، ورافقه في هجرته ومشاهده كلها، أحد المبشرين بالجنة، ومناقبه كثيرة جداً. توفي سنة ١٣هـ. ترجمته في: الإصابة ٤/ ١٠١؛ أسد الغابة ٣/ ٣٠٥؛ تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ١٨١.

٢ ـ عثمان هو: عثمان بن عفان بن أبي العاص القرشي، ثالث الخلفاء الراشدين، كنيته أبو عبد الله، أسلم قديماً وهاجر الهجرتين، إلى الحبشة وإلى المدينة برفقة زوجته رقية بنت رسول الله ﷺ وبعد وفاتها تزوج أم كلثوم بنت رسول الله ﷺ فلقب بذي النورين، أحد العشرة المبشرين بالجنة، قتل شهيداً سنة ٣٥هـ. ترجمته في: الإصابة ٤/ ٢٣؛ أسد الغابة ٣/ ٣٧٦؛ تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٣٢١.

(٢) هم عبد الله بن عمر وابن عمرو وابن عباس وابن مسعود:

٢ ـ عبد الله بن عمرو هو: الصحابي الجليل عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد القرشي السهمي، أبو محمد وقيل: أبو عبد الرحمٰن، أسلم قبل أبيه، وكان فاضلاً عالماً، قرأ القرآن والكتب المتقدمة، أذن له الرسول ﷺ أن يكتب عنه، توفي سنة ٦٣هـ وقيل: غير ذلك. ترجمته في: أسد الغابة ٣/ ٢٣٣. =

ثابت[١] ومعاذ بن جبل[٢]، وعائشة[٣] رضي الله عنهم.

والثانية: إن كان الراوي معروفاً بالعدالة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه ـ مثل أبي هريرة[٤] وأنس بن مالك[٥] ـ.

= ٣ ـ عبد الله بن عباس هو: عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، ابن عم النبي ﷺ، دعا له النبي ﷺ بقوله: «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**»، توفي في الطائف سنة ٦٨هـ.
ترجمته في: الإصابة ٤/ ٩٠؛ أسد الغابة ٣/ ١٩٢؛ طبقات المفسرين للداودي ١/ ٢٣٩؛ تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٢٧٣.
٤ ـ عبد الله بن مسعود هو: الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمٰن، أحد السابقين إلى الإسلام، وأحد المبشرين بالجنة، هاجر الهجرتين، وشهد مع النبي ﷺ بدراً وأحداً والمشاهد كلها، توفي سنة ٣٢هـ.
ترجمته في: الإصابة ٤/ ١٢٩؛ أسد الغابة ٣/ ٣٥٩؛ تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٢٨٨ وما بعدها.

(١) زيد بن ثابت هو: الصحابي الجليل زيد بن ثابت بن الضحاك، أبو سعيد الأنصاري النجاري، كاتب الوحي والمصحف والرسائل لرسول الله ﷺ أسلم قبل قدوم النبي ﷺ للمدينة، شهد الخندق وما بعدها مع النبي ﷺ وقيل: شهد أحداً وكان أعلم الصحابة بالفرائض، توفي سنة ٥٤هـ.
ترجمته في: الإصابة ١/ ٥٦١؛ تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٢٠٠.

(٢) معاذ هو: معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الخزرجي، أبو عبد الرحمٰن، صحابي جليل من الأنصار، شهد العقبة وبدراً والمشاهد كلها، كان حليماً سخياً، ولاه النبي ﷺ على اليمن ولاية القضاء، توفي بالطاعون سنة ١٧ وقيل: ١٨هـ، وكان عمره ٣٤ سنة.
ترجمته في: الإصابة ٥/ ١٠٦؛ أسد الغابة ٤/ ٣٧٦؛ تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٩٨.

(٣) عائشة هي: بنت أبي بكر الصديق، أم المؤمنين، أسلمت وهي صغيرة، تزوجها رسول الله ﷺ وبنى بها بعد هجرته، كانت من المكثرين من رواية الحديث، توفيت سنة ٥٧هـ، ودفنت بالبقيع.
ترجمتها في: الإصابة ٨/ ٣٣٩؛ أسد الغابة ٥/ ٥٠١؛ تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٣٥٢.

(٤) أبو هريرة هو: عبد الرحمٰن بن صخر الدوسي، صاحب رسول الله ﷺ قدم المدينة سنة سبع وأسلم، وشهد خيبراً مع رسول الله ﷺ وكان من المكثرين من رواية الحديث وملازمة رسول الله ﷺ دعا له الرسول بالحفظ فكان من أحفظ الصحابة للحديث، توفي بالمدينة سنة ٧٥هـ.
ترجمته في: الإصابة ٤/ ١٩٩؛ شذرات الذهب ١/ ٦٣؛ أسد الغابة ٣/ ٣٠١.

(٥) أنس هو: الصحابي الجليل أنس بن مالك بن النضر، أبو حمزة الأنصاري الخزرجي، خادم رسول الله ﷺ، دعا له الرسول بالمال والولد والجنة وبارك الله له في المال والولد والعمر، أقام مع النبي ﷺ بالمدينة ثم شهد الفتوح وغزا مع النبي ثماني غزوات، وسكن البصرة، وهو آخر الصحابة موتاً بالبصرة، توفي سنة ٩٣هـ. =

قالوا: ما وافق القياس من روايته فهو معمول به وإلا فالقياس الصحيح شرعاً مقدم على روايته فيما ينسد باب الرأي فيه.

وقد نفى السرخسي رَحِمَهُ اللَّهُ أن يكون في هذه المقالة ازدراء بالرواة من الصحابة وغيرهم، ويعلل ذلك بأن نقل الخبر بالمعنى كان مستفيضاً فيهم ـ أي: الصحابة ـ والوقوف على كل معنى أراده رسول الله ﷺ بكلامه أمر عظيم، فقد أوتي جوامع الكلم، ومعلوم أن الناقل بالمعنى لا ينقل إلا بقدر ما فهمه من العبارة، وعند قصور فهم السامع ربما يذهب عليه بعض المراد، وهذا القصور لا يشكل عند المقابلة بما هو فقه لفظ رسول الله ﷺ فلتوهم هذا القصور قالوا: إذا انسد باب الرأي فيما روى وتحققت الضرورة بكونه مخالفاً للقياس الصحيح فلا بد من تركه؛ لأن كون القياس الصحيح من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع[1].

وقال البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ: ليس المراد بالقبول ـ أي: قبول الخبر ـ التصديق، ولا بالرد التكذيب، بل يجب علينا قبول قول العدل وربما يكون كاذباً أو غالطاً، ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما يكون صادقاً بل المقبول ما يجب العمل به، والمردود ما لا تكليف علينا في العمل به[2].

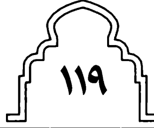
وبهذا يتبين الفرق بين تقسيم الرواة عندهم إلى فقيه وغير فقيه.



= ترجمته في: الإصابة ١/ ٧١؛ شذارت الذهب ١/ ١٠٠.

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٣٨ ـ ٣٤١؛ تيسير التحرير ٣/ ٥٢؛ كشف الأسرار ٢/ ٣٧٧ وما بعدها.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٢/ ٣٧٧.



الفرق بين (حدثني) و(أخبرني) من ألفاظ الرواية

اختلف أهل العلم في رجل يقرأ على العالم ويقر له العالم به كيف يقول فيه: (أخبرنا)، أو (حدثنا)[(١)]؟

فقالت طائفة: لا فرق بين (أخبرنا) وبين (حدثنا) وله أن يقول أيتهما شاء.

وقالت طائفة: يقول في ذلك: (أخبرنا) ولا يجوز أن يقول فيه: (حدثنا) إلا فيما سمعه من لفظ الذي يحدث به عنه.

وقالت طائفة بمنع جميعهما.

وقال بعض العلماء: إن الأولى في عرف المحدثين أن (حدثنا) فيما سمعه من لفظ الشيخ، و(أخبرنا) فيما قرأه عليه، وإن سمع هو قال: حدثني وأخبرني أو مع جماعة قال حدثنا أو أخبرنا.

ونقل عن الشافعي رَحِمَهُ اللهُ قوله: إذا قرأت على العالم فقل: (أخبرنا) وإذا قرأ عليك فقل: (حدثنا)؛ لأن الإخبار يستعمل في كل ما يتضمن الإعلام، والتحديث لا يستعمل إلا فيما سمعه من فيه[(٢)].

ونقل عن ابن فورك رَحِمَهُ اللهُ[(٣)] قوله: بين قوله: (حدثني) و(أخبرني) فرق؛ لأن (أخبرني) يجوز أن يكون بالكتابة إليه، و(حدثني) لا يحتمل غير السماع[(٤)].

---

(١) انظر: التسوية بين حدثنا وبين أخبرنا وذكر الحجة فيه للطحاوي رَحِمَهُ اللهُ ص٢٠.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/ ٣٩٠.

(٣) ابن فورك هو: محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر الأنصاري الأصبهاني الشافعي، فقيه أصولي نحوي متكلم زاهد صاحب رحلات وتنقلات في سبيل العلم، صاحب تصانيف نافعة في أصول الدين ومعاني القرآن وآراؤه في أصول الفقه يعتد بها، نقلها الآمدي وابن السبكي والأسنوي وغيرهم. توفي سنة ٤٠٦هـ.
ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ٤/ ١٢٧؛ الفتح المبين ١/ ٢٢٦.

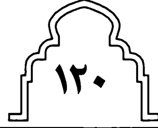
(٤) انظر: البحر المحيط ٤/ ٣٩١.

وذكر أبو الحسين البصري رَحِمَهُ اللَّهُ أن أصحاب الحديث يفرقون بين قول الإنسان (حدثني فلان) و(أخبرني فلان) فيجعلون الأول دالاً على أنه شافهه بالحديث، ويجعلون الثاني متردداً بين الإجازة، والكتابة، والمشافهة[1].

وعلى هذا فلفظة (أخبرني) أعم مدلولاً من (حدثني).



(١) انظر: المعتمد ٢/ ١٧٠، ٢٧١؛ كشف الأسرار ٣/ ٤٢.



الفرق بين (سمعت) و(قال) و(أمرنا) من ألفاظ الرواية

إذا قال الراوي: سمعت النبي ﷺ، أو: أخبرني، أو: شافهني، فهذا أعلى مراتب الرواية.

ويليها أن يقول: قال عليه السلام: كذا.

وثالثها: أن يقول: أمر عليه السلام بكذا، أو نهى عن كذا[١].

والفرق بين (قال) وما قبلها: هو أن قوله: (قال) يصدق مع الوساطة وإن لم يشافهه، كما يقول أحدنا اليوم. قال النبي ﷺ ـ وإن كان لم يسمعه ـ، ولا شك أن اللفظ الدال على المشافهة أنص في المقصود، وأبعد عن الخلل المتوقع من الوسائط.

ودون ذلك: أمر، ونهي؛ لأنه يدخله احتمال الوسائط، وتوقع الخلل من قبلها مضاف إلى الخلل الحاصل من اختلاف الناس في صيغتي الأمر والنهي؛ هل هي للطلب الجازم أو لا؟

واحتمال آخر وهو أن ذلك الأمر للكل أو للبعض؟

وهل هو دائم أو غيره دائم؟

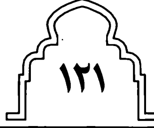
فكان وجود هذه الاحتمالات هو الفارق بين هذه الألفاظ[٢].



---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٧٣.

(٢) انظر: المرجع السابق ن ص.



١٢١

الفرق بين (الإشارة) و(الكتابة) من طرق الرواية

(الإشارة) و(الكتابة) من طرق الرواية، وذلك أن يقال للراوي: هل سمعت هذا الشيخ؟ فيشير برأسه أو بأصبعه، ولا يقول المشار إليه: أخبرني، ولا حدثني، ولا سمعته(١).

أما الكتابة: فإن يكتب الشيخ إلى غيره سماعه، فللمكتوب إليه أن يعمل بكتابه إذا تحققه، أو ظنه، ولا يقول: سمعت، ولا حدثني، ويقول: أخبرني(٢).

ومع اختلاف هاتين الحالتين في كونه يجوز في الثانية أن يقول: أخبرني، ولا يجوز في الأولى، ذلك مع أن كليهما فعل، وكليهما لا يصدق عليه الإخبار حقيقة لغوية.

والفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أن الكتابة أمسّ بالأخبار في كثرة الاستعمال، فلما اطرد ذلك صار كأنه موضوع للإخبار.

والإشارة أقل من الكتابة في ذلك، وتداول المكاتبات بين الناس أكثر من تداول الإشارات، وكذلك امتلأت الخزائن من الكتب، والدواوين، كلها بطريق الكتابة.

وثانيها: أن الكتابة فيها وضع اصطلاحي بخلاف الإشارة.

أي: أن الكتابة يستعمل فيها ما يستعمل في النطق من الألفاظ والصيغ اللغوية الوضعية ولا تكون الإشارة كذلك، وتسمية الكتابة إخباراً أو خبراً لأنها تدل على ما يدل عليه الإخبار بالنطق، والحروف الكتابية موضوعة للدلالة على الحروف اللسانية

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٧٦.

(٢) انظر: المرجع السابق ن ص.

فلذلك سميت خبراً أو إخباراً من باب تسمية الدليل باسم المدلول.

أما الإشارة فلا تسمى خبراً ولا إخباراً ولا حديثاً ولا هي شيء يسمع، وإنما هذه الإشارة قائمة في اللغة والعرف مقام قوله: نعم[١].



(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٧٦.



١٢٣

الفرق بين الشهادة، والرواية

الشهادة في اللغة: مصدر شهِد يشهد، وأصل الشهادة: الإخبار بما شهده، ومن معانيها: الحضور والمعاينة(١).

اصطلاحاً: إخبار عن عيان بلفظ الشهادة في مجلس القاضي بحق الغير على الآخر(٢).

وقيل: إخبار بلفظ خاص عن خاص علمه، مختص بمعين يمكن الترافع فيه عند الحكام(٣).

والرواية في لغة: اسم المصدر لروى يروي الحديث أو الشعر إذا حمله، وأداه(٤).

والرواية اصطلاحاً: إخبار عن عام لا يختص بمعين، ولا ترافع فيه ممكن عند الحكام(٥).

والشهادة والرواية بينهما أوجه اتفاق وأوجه افتراق، وأدى اتفاقهما في بعض الوجوه إلى إلحاق أحدهما بالآخر عند بعض العلماء في بعض الأحكام. مثل: الطريق الذي تثبت به تزكية الراوي لإثبات عدالته كالشاهد، وذلك بتنصيص عدلين على عدالته، فهل تثبت التزكية بواحد؟

اختلف العلماء في ذلك إلى أقوال: **أحدها**: لا، لاستواء الشهادة والرواية.

والثاني: الاكتفاء بواحد.

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٢٣٩، ٢٤٠.

(٢) انظر: التعريفات ص١٢٩.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير، ٢/ ٣٧٨؛ الفروق للقرافي ١/ ٥.

(٤) انظر: لسان العرب ١٤/ ٣٤٨.

(٥) انظر: شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٧٨؛ الفروق للقرافي ١/ ٥.

والثالث: الفرق بين الشهادة والرواية فيشترط في الشهادة اثنان وفي الرواية يكتفي بمزكٍّ واحد.

وحاصل الخلاف هو أن تعديل الراوي هل يجري مجرى الخبر أو مجرى الشهادة؛ لأنه حكم على غائب(١).

وكذلك الفقهاء كثيراً ما يذكرون في كتبهم ومصنفاتهم أن منشأ الخلاف في بعض المسائل هو هل تلك المسألة من باب الرواية أو من باب الشهادة... فما الفرق بينهما؟

تعرض للتفرق بينهما كثير من الأصوليين، وحاصل ما ذكروه أنهما يتفقان في أن كلاً منهما خبر، غير أن الخبر إن كان عن حكم عام يتعلق بالأمة ولا يتعلق بمعين، ومستنده السماع فهو الرواية، وإن كان خبراً جزئياً يتعلق بمعين ومستنده المشاهدة أو العلم فهو الشهادة(٢).

ويفترقان في وجوه(٣):

أولاً: عدم اشتراط الحرية في الرواية بخلاف الشهادة.

ثانياً: أن التزكية في الشهادة لا تكون إلا باثنين، وقد يكتفى في التعديل في الرواية بواحد.

ثالثاً: عدم اشتراط العدد في الرواية بخلاف الشهادة.

رابعاً: اشتراط البصر، وعدم القرابة، وعدم العداوة، في الشهادة دون الرواية.

خامساً: من كذب ثم تاب قبلت شهادته، ومن كذب في حديث رسول الله ﷺ ثم تاب لم يقبل حديثه بعد ذلك عند المحدثين. وكذلك ترد جميع أحاديث الكاذب، وينتقض ما عمل به منها، ولا ينتقض الحكم بشهادة من حدث فسقه.

سادساً: تجوز الرواية بما يعود نفعه على الراوي، ولا يجوز ذلك في الشهادة.

---

(١) انظر: البحر المحيط ٤/ ٢٨٥، ٢٨٦.

(٢) انظر: المرجع السابق ٤/ ٤٢٦.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٤٤٧؛ الفروق للقرافي ١/ ٤ وما بعدها؛ الفروق في اللغة ص٣٤؛ الأحكام للآمدي ٢/ ٤٦؛ البحر المحيط ٤/ ٤٢٧ وما بعدها؛ كشف الأسرار ٢/ ٤٠٣؛ شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٧٨ وما بعدها.

سابعاً: إذا حدّث العدل بحديث ثم رجع عنه لغلط وجده في أصل كتابه، أو حفظه عاد إليه، قبل منه رجوعه، وكذا الزيادة باللفظ، وهذا بخلاف الشهادة إذا حكم بها القاضي ثم رجع الشاهد؛ لأنه يثبت حقوقاً للآدميين لا تزول بالرجوع ويمضي الحكم بها.

ثامناً: إن إنكار الأصل رواية الفرع لا يضر الحديث، بخلاف الشهادة فإن إنكار المشهود له يضر بها.

تاسعاً: يجوز اعتماد رواية الفرع من غير مراجعة شيخه مع الإمكان، بينما لا تقبل شهادة الفرع مع حضور الأصل.

عاشراً: قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أقبل في الحديث: حدثني فلان عن فلان إذا لم يكن مدلساً، ولا أقبل في الشهادة إلا سمعت أو رأيت أو أشهدني(١).

حادي عشر: إذا اختلفت الأحاديث يؤخذ ببعضها استدلالاً بكتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، بخلاف الشهادة فلا يؤخذ ببعضها بحال.

ثاني عشر: يشترط في توبة الشاهد مضي مدة الاستبراء، بخلاف الرواية، ولو حُد بعض شهود الزنى لنقص النصاب لم تقبل شهادتهم حتى يتوبوا، وفي قبول روايتهم قبل التوبة خلاف(٢).

ثالث عشر: أن الأخبار إذا تعارضت وأمكن الجمع بينها صار الناظر إلى الجمع، وإلا قدم أحدها لمرجح، أما في الشهادات المتعارضة فعند كثير من العلماء التساقط حتى وإن أمكن الجمع.

رابع عشر: قد أجاز بعضهم ترجيح الروايات عند تعارضها بالكثرة بخلاف الشهادة.

خامس عشر: يمتنع أخذ الأجرة على أداء الشهادة لأنها فرض على الشاهد، وفي أخذ الأجرة على التحديث خلاف، وقد أجازها بعض العلماء خاصة لمن لم ينقطع عن الكسب.

سادس عشر: أن الرواية تعم حكم الراوي وغيره على مر الأزمان أما الشهادة

---

(١) انظر: الرسالة ص٣٩٠.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/ ٤٣١.

فمختصة بالمشهود عليه وله ولا يتعداهما إلا بطريق التبعية، ولذلك كان باب الرواية أوسع من باب الشهادة لأن مبنى حقوق الآدميين على التضييق، والرواية تقتضي شرعاً عاماً فلا يتعلق بمعين فتبعد التهمة، فلذلك توسع فيه فلم يشترط فيه انتفاء القرابة والمعرفة، ولا وجود الذكورة والحرية والعدد؛ لأن الراوي يثبت حكماً على غيره وعلى نفسه فلا تهمة حينئذ(١).

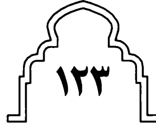


(١) انظر: البحر المحيط ٤/٤٢٦.

المبحث الثالث

الفروق في الإجماع

وفيه أربعة فروق



الفرق بين حكم مخالف الإجماع وحكم جاحد أصل الإجماع

الإجماع لغة: مصدر أجمع القوم ويجمعون على كذا إذا اتفقوا عليه، فالإجماع هو الاتفاق.

ويطلق أيضاً على العزم على الأمر، تقول: أجمعت الأمر، وعلى الأمر؛ إذا عزمت عليه[(١)]، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١].

والفرق بين الإطلاقين: هو أن الأول لا يتصور إلا من اثنين فأكثر، بينما الإطلاق الثاني يتصور من واحد[(٢)].

وفي الاصطلاح: اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور، بعد وفاته على حكم واقعة من الوقائع[(٣)].

وفي مسألة إنكار الإجماع قسم العلماء ذلك إلى قسمين:

الأول: إنكار كون الإجماع حجة، أي: أن يجحد أصل الإجماع.

الثاني: إنكار حكم مجمع عليه مع اعترافه بأصل الإجماع. وقد ذهب العلماء إلى عدم تكفير من أنكر الأول، وإلى تكفير من أنكر الثاني. خاصة إذا استند الإجماع إلى دليل قطعي، أو كان من المعلوم من الدين بالضرورة[(٤)].

والفرق بين هاتين الصورتين اللتين اختلف الحكم على من ارتكب إحداهما عنه فيما لو ارتكب الأخرى، هو أن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر، ومن

---

(١) انظر: الصحاح ٣/١١٩٩؛ القاموس المحيط ٣/١٤؛ الكليات ص٤٢.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٣/٢٢٦.

(٣) انظر: التعريفات ص١٠؛ الأحكام للآمدي ١/١٤٨؛ الإبهاج ٢/٢٤٩؛ كشف الأسرار ٣/٢٢٦، ٢٢٧؛ نشر البنود ٢/٨١؛ المدخل لمذهب أحمد ص٢٧٨؛ الكليات ص٤٢.

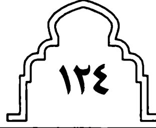
(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ٣٣٧؛ البحر المحيط ٤/٥٢٤ ـ ٥٢٨.

اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده كان منكراً لشيء من الشرع، وإنكار بعض الشرع كإنكار كله.

وسبب الفرق: هو أن الجاحد لأصل الإجماع لم يستقر عنده حصول الأدلة السمعية الدالة على وجوب متابعة الإجماع، فلم يتحقق منه تكذيب صاحب الشريعة، والعلماء إنما يكفرون من جحد حكماً مجمعاً عليه، ضرورياً من الدين، بحيث يكون الجاحد ممن يتقرر عنده أن خطاب الشرع ورد بوجوب متابعة الإجماع، فالجاحد على هذا يكون مكذباً لتلك النصوص والمكذب كافر. وهذا هو وجه التفريق بين الحكمين على هذا الرأي[1].



(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٣٧، ٣٣٨؛ البحر المحيط ٤/٥٢٦؛ شرح الكوكب المنير ٢/٢٦٢.



الفرق بين الإجماع على الدليل، والإجماع على الحكم

إذا انعقد الحكم على الإجماع بدليل من الأدلة فإنه عند بعض العلماء يكون منعقداً على الدليل الموجب للحكم، وهذا قول بعض الأشاعرة.

وذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يكون منعقداً على الحكم المستخرج من الدليل؛ لأن الحكم هو المطلوب، ولأجله انعقد الإجماع فيكون منعقداً عليه(١).

وينبني على هذا: أن الإجماع المنعقد على موجب خبر من الأخبار يدل على صحة الخبر عند الفريق الأول، إذا علم أنهم أجمعوا لأجل ذلك الخبر، أما عند الجمهور فلا يكون دليلاً على صحة ذلك الخبر، وإنما يدل الإجماع على صحة الحكم المستفاد منه فقط؛ لأن لصحة الخبر طريقاً مخصوصاً في الشرع وهو النقل، فيطلب صحته وعدم صحته من ذلك الطريق(٢).

ويماثل هذه المسألة مسائل أخرى، مثل مسألة أن عمل العالم أو فتياه على وفق حديث لا يكون حكماً منه بصحة ذلك الحديث، لإمكان أن يكون ذلك منه احتياطاً، أو لدليل آخر وافق ذلك الخبر، وكذلك مخالفته للحديث، ليست قدحاً منه في صحته.

ومن هذه المسائل: أن المجتهد إذا علل حكم الأصل بعلة مناسبة، وألحق به الفرع، فمنع الخصم كون العلة في الأصل هذه، وقال: العلة غيرها، لم يسمع منه؛ لأن الأحكام لا بد لها من علة، وقد وجدت علة مناسبة فليضف الحكم إليها، إذ الأصل عدم ما سواها.

وتختلف هذه الصورة عما سبقها، والفرق بينهما: هو أن المسألة التي قام فيها الإجماع قد قامت الحجة على العمل بها، والإضافة إلى الحديث من باب تكثير

---

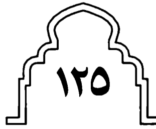
(١) انظر: كشف الأسرار ٣/ ٢٦٥؛ البحر المحيط ٤/ ٤٥٥، ٤٥٦.

(٢) انظر: المصدرين السابقين ن ص.

الدلائل لم يوجب أن يكون الإجماع عن ذلك الحديث، إذ لا ضرورة تدعو إليه، ولاحتمال أن يكون غيره؛ بخلاف مسألة القياس فإنه لا ينتهض الإلحاق ما لم تثبت العلة؛ فلهذا يقال: إن الأصل كون الحكم مضافاً إلى هذه العلة[١].



(١) انظر: البحر المحيط ٤/٤٥٧، ٤٥٨.



١٢٥

الفرق بين اعتبار الإجماع السكوتي حجة، واعتباره إجماعاً

الإجماع السكوتي هو: قول المجتهد في مسألة اجتهادية تكليفية إذا انتشر، ومضت مدة النظر، وتجرد عن قرينة رضى وسخط، ولم ينكر. وقيل: قبل استقرار المذاهب.

وقد اختلف فيه؛ هل يعتبر إجماعاً، أو يعتبر حجة وليس إجماعاً، أو لا يعتبر من أي منهما؟[١].

وقد فرق العلماء بين اعتباره حجة، وبين اعتباره إجماعاً، فقالوا:

يظهر الفرق في أن هذا الإجماع السكوتي إذا اعتبر حجة فقط فإنه لا يقدم على القياس، بينما لو اعتبر إجماعاً لقدم على القياس[٢].

وفرق آخر يمكن أن يقال فيه: أن من قال: إنه أجماع أراد أنه إجماع مقطوع به، ولكنه دون الإجماع قولاً، وذلك مثل النص والمفسر؛ دون المحكم[٣]، وإن كان كل واحد منهما قطعياً. أما من قال: إنه حجة وليس بإجماع فأراد أنه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس[٤].

وذكر بعض الحنفية أن هذا الإجماع بسبب الشبه التي أوردها المخالفون للقول به أصبح إجماعاً ولكنه دون القواطع من وجوه الإجماع، ولكنه مقدم على القياس[٥].

---

(١) انظر هذه الأقوال وأقوال أخرى في المسألة في: المستصفى ١/ ١٩١، ١٩٢؛ الأحكام لابن حزم ١/ ٥٦٦؛ الإحكام للآمدي ١/ ٢٥٢؛ كشف الأسرار ٣/ ٢٢٨، ٢٢٩؛ شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٥٣ ـ ٢٥٥.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٣/ ٢٣٢.

(٣) انظر: الفرق رقم (١٧٣ ص٤٧٤ و١٧٦ و٤٨٥).

(٤) انظر: كشف الأسرار ٣/ ٢٣٢.

(٥) انظر: المصدر السابق ن ص.



الفرق بين مسألة: (إحداث قول ثالث) ومسألة: (لا يجوز الفصل بين مسألتين)

ذكر الأصوليون في مصنفاتهم مسألة وهي: إذا اختلف أهل العصر الأول في قضية على قولين، فهل لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟ أي: هل يعتبر ذلك في قوة إجماعٍ من العصر الأول على عدم القول الثالث، وعلى امتناع الأخذ به أو لا يعتبر؟

وذكروا مسألة أخرى وهي: إذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم الفصل؟ أي: إن أجاب بعضهم فيها بالنفي، والآخرون بالإثبات، فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين القول بالتفصيل؟

والمسألتان متشابهتان، ولا بد من توضيحهما بالتصوير، ثم بيان الفرق بينهما:

صورة المسألة الأولى: أن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في ميراث الجد مع الإخوة على قولين:

فذهبت طائفة إلى أن الجد كالأب يحجب الإخوة مطلقاً.

وقال آخرون: بل يقاسمهم.

فهل يجوز إحداث مذهب ثالث يتضمن القول بأن الإخوة يحجبون الجد مطلقاً؟

وقد اختلف الأصوليون فيه على ثلاثة آراء:

فمنهم من قال بجوازه، ومنهم من قال بمنعه، ومنهم من فصل فقال: إن رفع القول حكماً مجمعاً عليه يتمثل في قدر مشترك اتفقوا عليه حرم إحداثه، وإلا فلا[1].

وصورة المسألة الثانية: ذوو الأرحام؛ اتفقوا على عدم الفصل بينهم، فمن

---

(١) انظر: المحلى ٩/ ٢٨٢؛ الإحكام للآمدي ١/ ٢٦٨؛ شرح تنقيح الفصول ص٣٢٨؛ الوصول إلى الأصول ٢/ ١٠٩؛ تيسير التحرير ٣/ ٢٥٠؛ عدة الباحث ص٣٢، ٣٣.

ورّث العمة ورّث الخالة بموجب القرابة والرحم، ومن لم يورث العمة لم يورث الخالة لضعف القرابة عن التوريث، فلا يجوز لأحد أن يورث العمة دون الخالة، ولا الخالة دون العمة، فالطريقة واحدة في كليهما[١].

وهاتان المسألتان الأصوليتان لتشابههما لم يفرد كل منهما عن الأخرى الآمدي ولا ابن الحاجب ـ رحمهما الله ـ بل جعلاهما مسألة واحدة، وحكما عليهما بحكم واحد[٢].

ولكن أكثر الأصوليين فرقوا بينهما؛ بأن مسألة التفصيل ـ وهي الثانية ـ مفروضة فيما إذا كان محل الحكم متعدداً، أما مسألة إحداث قول ثالث فهي فيما إذا كان محل الحكم متحداً[٣].



(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٢٧.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١/٢٦٨؛ منتهى الوصول والأمل ص٦١.

(٣) انظر: المعتمد ٢/٤٤، ٤٦؛ الأحكام لابن حزم ١/٥١٦؛ أصول السرخسي ١/٣١٠؛ شرح تنقيح الفصول ص٣٢٨؛ نهاية السول ٣/٢٧٦.

الفصل الثاني

الفروق في الأدلة الاستنباطية

- وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: الفروق في القياس.

المبحث الثاني: الفروق في الاستحسان والمصالح.

المبحث الثالث: الفروق في الاستصحاب.

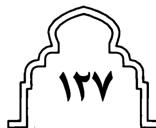
المبحث الرابع: الفروق في العرف والعادة.

المبحث الخامس: الفروق في سد الذرائع.

المبحث الأول

الفروق في القياس

وفيه ثلاثة وعشرون فرقاً



١٢٧

الفرق بين القياس والاجتهاد

القياس في اللغة: مصدر قاس الشيء بغيره واقتاسه قيساً وقياساً، إذا قدره على مثاله، فهو التقدير.

ويقال أيضاً: قسته أقوسه قوساء وقياساً ـ على المعنى السابق ـ[(١)].

واصطلاحاً: قال كثير من العلماء منهم إمام الحرمين: لا يمكن حدّ القياس بالحد الحقيقي، وذلك لأنه يشتمل على حقائق مختلفة، فهو يشتمل على الإثبات والنفي كقياس العكس، والحكم والجامع، وهذه أشياء لا تجتمع تحت نوع واحد أو حتى جنس واحد يحصرها جميعاً.

والتعريف الحقيقي يتصور فيما يتركب من الجنس والفصل[(٢)].

وحدّه أكثرهم بأنه: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما[(٣)].

أما **الاجتهاد لغة** فهو: افتعال من الجُهد ـ بضم الجيم وفتحها ـ، بمعنى الطاقة، وقيل بالضم: الطاقة، وبالفتح هو من قولك: اجتهد جُهْدَك في هذا الأمر؛ أي: ابلغ غايتك، وبالفتح أيضاً: المشقة، يقال: جَهِد دابته وأجهدها إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها، والاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع والمجهود[(٤)].

واصطلاحاً: استفراغ الفقيه وسعه لتحصيل حكم شرعي[(٥)].

---

(١) انظر: الصحاح ٣/٩٦٨؛ القاموس المحيط ٢/٢٤٢؛ التعريفات ص١٨١.

(٢) انظر: البرهان ٢/٧٤٨؛ إرشاد الفحول ص١٩٨.

(٣) انظر: البرهان ٥/٧٤٥؛ المنخول ص٣٢٤؛ حاشية العطار ٢/٢٣٩؛ إرشاد الفحول ص١٩٨.

(٤) انظر: الصحاح ١/٤٦٠، ٤٦١؛ القاموس المحيط ١/٢٨٣؛ الكليات ص٤٤.

(٥) انظر: مختصر المنتهى بحاشية التفتازاني والجرجاني ٢/٢٨٩؛ شرح الكوكب المنير ٤/٤٥٨؛ فواتح الرحموت ٢/٣٦٢؛ الكليات ص٤٤.

أما سبب التفريق بين القياس والاجتهاد فهو ما حكي عن بعض العلماء من قولهم: إن القياس والاجتهاد شيء واحد، لحديث معاذ وفيه: (... أجتهد رأيي...)[١] والمراد به القياس بإجماع[٢].

وكذلك أشار الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أن القياس هو الاجتهاد، وكذلك أطلق عليه الاستدلال[٣].

وكذلك قال البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: قد يسمى القياس اجتهاداً مجازاً بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب؛ لأن باجتهاد القلب؛ أي: ببذله مجهوده يحصل مقصود القياس[٤].

وأما الذي عليه الجمهور من العلماء فهو الفرق بين الاجتهاد والقياس، والفرق بينهما عموم وخصوص مطلق، فالاجتهاد أعم من القياس، والقياس يفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد بمفتقر إلى القياس، ومقتضى حد الاجتهاد أنه بذل المجهود في طلب الحق بقياس، أو بغيره.

أو هو: طلب الصواب بالإمارات الدالة عليه.

أما القياس فهو الجمع بين الأصل والفرع، ولهذا دخل في باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيد، وترتيب العام على الخاص، وجميع طرق الأدلة والاستدلال، وليس هذا كله بقياس.

ولهذا فإن العلماء يقولون في القياس: هو حمل الفرع على الأصل لعلة الحكم، أما الاجتهاد فموضوع في أصل اللغة لبذل المجهود، ولهذا يقال: اجتهد في حمل الصخرة وكذلك يقال: في كل ما بذل فيه المجهود، ولا يقال: اجتهد في

---

(١) أخرجه أبو داود: كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء ٤/ ١٨ حديث رقم (٣٥٩٢)؛ الترمذي: كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي ٣/ ٦١٦ حديث رقم (١٣٢٧)، للعلماء في سنده كلام، قال الترمذي: لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل، وأكثرهم على أنه مرسل غير مسند ونقل صاحب فواتح الرحموت أن الباقلاني والطبري وثقا هذا الحديث ١/ ٣٥٩.

(٢) انظر: البحر المحيط ٥/ ١١.

(٣) انظر: الرسالة ص٥٠٩؛ كشف الأسرار ٣/ ٢٦٨؛ البحر المحيط ٥/ ١١.

(٤) انظر: كشف الأسرار ٣/ ٢٦٨.

حمل النواة، فالاجتهاد عند العلماء أعمّ من القياس؛ لأنه يحتوي على القياس وغيره[١].

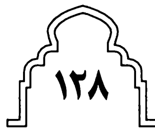
يوضح ذلك: أن الاجتهاد قد يكون في مورد النص؛ كالاجتهاد في قوله ﷺ: **«المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا»**[٢]. والقياس شرطه فقد النص، فالاجتهاد يوجد بدون القياس ولا يوجد القياس بدون الاجتهاد[٣].



(١) انظر: كشف الأسرار ٣/٢٦٨؛ البحر المحيط ٥/١١، ١٢؛ الفروق في اللغة ص٦٩، ٧٠.

(٢) متفق عليه، البخاري: كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، في الفتح ٤/٣٢٨، حديث رقم (٢١١٠). مسلم: كتاب البيوع، باب الصدق في البيع والبيان ٣/١١٦٤ حديث رقم (٤٧) بلفظ: (البيعان).

(٣) انظر: الكليات ص٤٥، ٤٦.



١٢٨

الفرق بين القياس الأصولي والقياس المنطقي

حاصل القياس في نظر الأصوليين يرجع إلى الاستدلال بحكم شيء على شيء آخر، من غير أن يكون أحدهما أعم من الآخر.

أما حاصل القياس في نظر المنطقيين فهو الاستدلال بحكم العام على حكم الخاص، ويرجع إلى المقدمات والنتائج التي تتولد منها[١]، وهو عند الأصوليين لا يعدو كونه تلازماً عقلياً بين شيئين وليس بدليل شرعي مستقل.

والقياس على الاصطلاح الأصولي يسمى عند المنطقيين: (قياس التمثيل) أو (قياس الفقهاء) وهو أحد الأدلة المتفق عليها بين الجمهور التي هي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس.

وهذا القياس عند المحققين لا فرق بينه وبين القياس المنطقي في الحقيقة، فالنتيجة المتحصلة من قياس التمثيل يمكن تمثيلها بقياس منطقي؛ لأنك كلما جعلت الفرع فيه حداً أصغر، والأصل حداً أكبر، والعلة حداً أوسط[٢] كان قياساً اقترانياً من الشكل الأول[٣].

---

(١) انظر: البحر المحيط ٥/١٠؛ نبراس العقول ١/٤٥، الآيات البينات ٤/٢٤٦.

(٢) المراد بالحد في قولهم: حد أصغر، وأوسط، وأكبر: هو مفردات المقدمتين اللتين يتركب منهما القياس، فالوسط حد أوسط لتكرره في المقدمتين، فيربط بينهما ويتوسط، فما كان محمولاً على الأوسط فهو الحد الأكبر؛ لأنه أعم من الموضوع غالباً، وما كان موضوعاً له فهو الحد الأصغر لأنه أخص من المحمول غالباً، وذلك أن المفردين من مقدمتي القياس تسمى عند المنطقيين الأول موضوعاً، والثاني محمولاً، وعند المتكلمين موصوفاً وصفة، وعند الفقهاء محكوماً عليه وحكماً، وعند النحاة مبتدأ وخبراً، ومفردات المقدمتين تسمى حدوداً.

انظر: منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ص١١؛ ضوابط المعرفة ص١٧؛ المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه ص٦٢٨.

(٣) المراد بالشكل الأول: هو هيئة تركيب، القياس باعتبار مفردي مقدمتيه في الكلي والجزئي والإيجاب والسلب، والشكل الأول هو أبينها وضابطه: أن يكون الحد الأوسط محمولاً في =

فلو قلت مثلاً: الذرة يحرم فيها الربا قياساً على البر بجامع ـ الكيل، أو الطعم، أو الاقتيات، أو الادخار . . .ـ فهذا قياس تمثيل، وهو القياس الأصولي المقصود، أو قياس الفقهاء.

والفرع فيه: الذرة.

والأصل فيه: البر.

والعلة الجامعة: الكيل أو الطعم. . .، فإن جعلت الذرة في هذا القياس حداً أصغر، والربا حداً أكبراً، والكيل مثلاً حداً أوسطاً كان قياساً اقترانياً من الشكل الأول.

وكيفية نظمه أن تقول: الذرة مكيلة، وكل مكيل يحرم فيه الربا، ينتج من الشكل الأول: الذرة يحرم فيها الربا، وكذلك لو قلت: الذرة مطعومة، وكل مطعوم يحرم فيه الربا، فإنه ينتج: الذرة: يحرم فيها الربا، وهكذا فهو مطرد في كل قياس أصولي ـ فقهي ـ وعلى هذا فكل قياس أصولي يمكن إرجاعه إلى القياس المنطقي الاقتراني المعروف بالحملي[1]. على نحو ما ذكرت[2].

وكما يستعمل القياس الأصولي أو التمثيلي على شكل القياس الاقتراني فإنه يمكن أيضاً استعماله على شكل (القياس الاستثنائي)، فيثبت به الحكم أو ينفى به، وطريقة استعماله إن كان المقصود إثبات الحكم فإنه يجعل حكم الأصل ملزوماً لحكم الفرع، وتجعل العلة المشتركة بين الأصل والفرع دليلاً على الملازمة وحينئذ

= الصغرى موضوعاً في الكبرى، وشرط إنتاجه: إيجاب الصغرى أو حكمه ليوافق الأوسط، وكلية الكبرى ليندرج فينتج أربعة أضرب.
انظر: منتهى الوصول والأمل ص١؛ المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه ص٦٣٤؛ ضوابط المعرفة ص٢٤١ ـ ٢٤٤.

(١) الحملي هو الاقتراني والمراد به: ما حكم فيه بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه، والشيء الأول هو المحمول، والثاني هو الموضوع. مثل: محمد قائم، محمد ليس بقائم، ويقابله الشرطي وهو الاستثنائي أو التلازمي وهو: ما حكم فيه بالربط بين طرفي جملة على سبيل الاتصال أو على سبيل العناد والانفصال نحو: كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً. ونحو: إما أن يكون العدد زوجاً أو فرداً.
انظر: المنطق الواضح ٢/ ٥.

(٢) انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ٢/ ٨٦، ٨٧.

يلزم من ثبوت حكم الأصل ثبوت حكم الفرع؛ لأنه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، أما إن كان المقصود نفي الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوماً ونقيض حكم الأصل لازماً، وتجعل العلة المشتركة دليلاً على الملازمة أيضاً، وحينئذ يلزم من نفي اللازم انتفاء الملزوم.

مثال الأول: أن يعدل عن قول القائل: تجب الزكاة على الصبي قياساً على البالغ بجامع ملك النصاب، أو دفع الحاجة لدى الفقير، إلى: لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهي ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير لزم أن تجب في مال الصبي. فقد جعلنا ما كان أصلاً ملزوماً، وما كان فرعاً لازماً، وجعلنا العلة الجامعة دليلاً على التلازم.

ومثال الثاني: أن يعدل عن قول القائل: لا زكاة في الحلي قياساً على اللآلئ بجامع الزينة، إلى: لو وجبت الزكاة في الحلي لوجبت في اللآلئ واللازم منتف لأنها لا تجب في اللآلئ، فالملزوم مثله. وجه الملازمة اشتراكهما في الزينة[١].

وزعم المنطقيون أن بين قياس التمثيل والقياس المنطقي فرقاً، وهو أن الأول لا يفيد القطع، وأن الثاني يفيده؛ لأنه موقوف على ثبوت علية الوصف الجامع، وعدم كون خصوصية الأصل شرطاً، وعدم كون خصوصية الفرع مانعاً قطعاً وتحصيل العلم بهذه الأمور صعب جداً[٢].

وهذا في الحقيقة ليس صحيحاً، لما قد اتضح قبل قليل حيث إن النتيجة قطعية يرجع كل منهما إلى المقدمات التي يتركب منها الدليل، فإن كانت قطعية كانت النتيجة قطعية[٣].

وذهب من نصر قول المنطقيين إلى القول بأن القياس يطلق عند المناطقة ويراد منه: قياس العكس، وقياس التلازم، وهو الاستثنائي أو الشرطي والقياس الاقتراني وعندهم كلها خارجة عن القياس الشرعي ـ الفقهي ـ أما خروج الأول ـ وهو قياس

---

(١) انظر: نهاية السول ٤/ ٣٣٥ وما بعدها.
(٢) انظر: سلم الوصول ٤/ ٣٣٥؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ٢/ ٨٦، ٨٧؛ والفرق رقم (١٢٩ ص٣٥١).
(٣) انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ٢/ ٨٧.

العكس - فلعدم تماثل الحكمين فيه لأنه تحصيل نقيض حكم معلوم من آخر لافتراقهما في العلة، كما في قولنا: لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف مطلقاً لما وجب شرطاً له بالنذر؛ كالصلاة، فإنها لما لم تكن شرطاً مطلقاً لم تصر شرطاً بالنذر، فالمطلوب إثبات شرطية الصوم في الاعتكاف، والثابت في الأصل نفي شرطية الصلاة فحكم الفرع نقيض حكم الأصل.

وأيضاً افترقا في العلة، إذ هي في الأصل أن الصلاة ليست شرطاً للاعتكاف بالنذر، وهي لا توجد في الصوم؛ لأنه مشروط بالنذر، فليس يسمى قياساً شرعياً من هذا الوجه.

وأما خروج القياس الاستثنائي، والاقتراني؛ فلأن الأقيسة المنطقية ليست أدلة عند الأصوليين والفقهاء؛ لأنها ليست لإثبات الأحكام، بل المقصود منها بيان التلازم العقلي بين النتيجة والمقدمات وهو لا اجتهاد فيه، وأيضاً هو بعد توفُّر شروطه التي بيّنوها قطعي والقياس الشرعي ظني حتى ولو كان قياساً جلياً لاحتمال أن تكون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً، فكل من هذين الأخيرين لا يسمى قياساً في اصطلاح الأصوليين والفقهاء؛ لأن القياس الشرعي لا بد فيه من التسوية بين الفرع والأصل في العلة والحكم وهي لا تكون إلا في مشابهة صورة لأخرى في وصف جامع بينهما يستلزم ذلك في الحكم أيضاً، وهذا لا يوجد في الشرطي والاقتراني وإن كان الأصولي أو الفقيه يمكنه أن يصوغ قياسه صياغة القياس الشرطي أو الاقتراني[1].

والحق أن القول بضرورة الوقوف على ثبوت علية الوصف الجامع، وعدم كون خصوصية الأصل شرطاً، وعدم كون خصوصية الفرع مانعاً قطعاً، وأن تحصيل العلم بهذه الأمور صعب جداً يردّ عليه بأن كونه صعب جداً ليس مانعاً منعاً تاماً من إمكانه ومتى كان ممكناً فلا مجال لنفيه البتة.



(١) انظر: سلم الوصول ٤/٣٣٦.

١٢٩

الفرق بين قطعية القياس وقطعية الحكم الناتج عنه

ينقسم القياس عند الأصوليين من حيث قوته، إلى قياس قطعي وقياس محتمل، ولكن هل يلزم من قطعية القياس قطعية الحكم الناتج منه؟ وهل يلزم من احتماله تطرق الاحتمال للنتيجة؟

يتضح ذلك ببيان الفرق بين قطعية القياس وقطعية الحكم الناتج عن القياس، وبيان ذلك في أمرين:

أحدهما: القياس.

والآخر: الحكم الذي في الأصل.

فأما القياس نفسه وهو الإلحاق والتسوية فقد يكون قطعياً وقد يكون محتملاً، فالقطعي يتوقف على مقدمتين فقط:

إحداهما: العلم ـ أي: القطع ـ بعلة الحكم.

والثانية: العلم بحصول مثل تلك العلة في الفرع.

فإذا علمنا علم ثبوت الحكم في الفرع، سواء كان ذلك الحكم مقطوعاً به أو محتملاً؛ أي: أن الإلحاق هنا مقطوع به ولكن حكم النتيجة لا يتوقف على حكم الإلحاق.

ومثال ذلك: قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ـ بالنسبة للوالدين ـ فهذا قياس قطعي؛ لأن العلة في الأصل مقطوع بها ومقطوع بوجودها في الفرع، ولكن هذا القياس اختلف فيه، فقيل: هو قطعي، وقيل: ليس قطعياً، وسبب القول بعدم قطعيته عند القائل بهذا القول هو أن جهة الإلحاق ثبتت عن طريق اللغة؛ لأنه قياس أولي[1] ودلالات الألفاظ لا تفيد القطع؛ لتطرق الاحتمالات العشرة إليها[2]

(١) انظر: الفرق رقم (١٣٠ ص٣٥٤).

(٢) انظر: نهاية السول ٤/٢٧.

وهي: الاشتراك، والمجاز، والنقل، والإضمار، والتخصيص، والنسخ، والتقديم والتأخير، وتغيُّر الإعراب، والصرف، والمعارض العقلي(١).

فتبين من هذا المثال: إن القياس قطعي، والحكم المستفاد منه محتمل، وحاصله أننا قطعنا بإلحاق هذا الفرع بذلك الأصل في حكمه المحتمل.

وأما القياس المحتمل فهو أن تكون إحدى المقدمتين أو كلتاهما محتملة.

ومثاله: قياس السفرجل على البر في جريان الربا، فإن الحكم وهو كون العلة هي الطعم ـ مثلاً ـ ليس مقطوعاً به لجواز أن تكون هي الكيل أو القوت أو غيره، فإذا تطرق الاحتمال إلى ثبوت العلة في الأصل كان القياس كله محتملاً؛ لأنه مبني على هذه المقدمة فما ترتّب عليها أخذ حكمها.

وأما **الأمر الثاني** الذي فيه الكلام فهو الحكم الذي في الأصل، فإنه ينظر فيه فإن كان قطعياً كان الحكم في الفرع قطعياً ـ سواء كان القياس قطعياً أو لم يكن كذلك ـ فثبوت الحكم في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الأصل وقد يكون مساوياً له، وقد يكون دونه.

فالأولى: مثل قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، فإن مسألة الأذى فيه أكثر.

والمساوي: كقياس الأمة على العبد في سراية العتق من البعض إلى الكل؛ فإنه قد ثبت في العبد بقوله ﷺ: «**من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه**»(٢)، ثم قسنا عليه الأمة، وهما متساويان في هذا الحكم لتساويهما في علته وهي تشوف الشارع إلى الحرية، وهذان هما قسما القياس الجلي أو في معنى الأصل. وهو ما يقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع؛ كفرق الذكورة والأنوثة، قطعنا بنفي أثرها في أحكام العتق.

وأما **الأدنى**: فهو القياس الذي يستعمله الفقهاء في مسائلهم كقياس البطيخ

---

(١) انظر: نبراس العقول ١/ ١٨٠.

(٢) متفق عليه، البخاري: كتاب الشركة، باب تقويم الأشياء بين شركاء بقيمة عدل حديث رقم (٢٤٩١) في الفتح ٥/ ١٣٢؛ مسلم كتاب الإيمان، باب من أعتق شركاء له في عبد ٣/ ١٢٨٦ حديث رقم (٤٧).

على البر في الربا، بجامع الطعم ـ مثلاً ـ، فإنه يحتمل أن تكون العلة القوت، أو الكيل.

وبهذا يظهر أنه لا يلزم لقطعية القياس قطعية الحكم في الأصل بل يلزم هذا لقطعية الحكم الناتج عن القياس؛ لأن القياس هو التسوية وقد يقطع بتسوية الشيء بالشيء في حكمه المحتمل، فيكون الإلحاق قطعياً والحكم محتملاً.

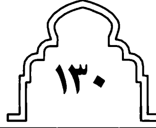
ومثال ذلك: إذا قلنا بتوريث الخال بقوله ﷺ: «**الخال وارث من لا وارث له**»[1] على تقدير ثبوته فإن الإجماع منعقد على تسوية الخالة بالخال في الإرث، فالإرث مظنون والتسوية بينهما مقطوع بها، فلم يلزم من قطعية التسوية بين الخال والخالة قطعية إرثها؛ لأن ثبوت الإرث للخال أصلاً محتمل[2].

وعليه أيضاً يكون الحكم الثابت بالقياس المحتمل لا يكون إلا محتملاً، فهذا هو الفرق بين قطعية القياس وقطعية الحكم الناتج عن القياس.



(١) أخرجه أبو داود، وابن ماجه: عن المقدام بن معديكرب، والترمذي، وابن ماجه، عن ابن عمر وقال الترمذي: حديث حسن صحيح، أبو داود، كتاب الفرائض، باب ميراث ذوي الأرحام ٢/ ٣٢٠ حديث رقم (٢٨٩٩)؛ الترمذي، كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الخال ٤/ ٤٢١ حديث رقم (٢١٠٣)؛ ابن ماجه، كتاب الفرائض، باب ميراث ذوي الأرحام ٢/ ٩١٤ حديث رقم (٢٧٣٨).

(٢) انظر: نهاية السول ٣/ ٢٧، ٢٨.



١٣٠

الفرق بين دلالة النص والقياس

دلالة النص ـ أو فحوى الكلام أو مفهوم الموافقة ـ كلها بمعنى واحد وهو: دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى(١).

فهو عبارة عما ثبت بمعنى النص لغةً لا اجتهاداً؛ أي: يعرفه كل من يعرف اللغة بمجرد سماع اللفظ من غير تأمل؛ كالنهي عن التأفيف في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣](٢) يوقف به على حرمة الضرب وغيره مما فيه نوع من الأذى بدون اجتهاد، وهذا من دلالة النص(٣).

ويشترك القياس ودلالة النص في كون كل منهما يشتمل على معنى مشترك بين طرفين، أحدهما قد عرف حكمه وعرف المعنى الذي شرع لأجله الحكم، ويحمل عليه المعنى الآخر، فالمعنى المشترك في دلالة النص يكون بين طرفين وهما المنطوق والمسكوت؛ أما المعنى المشترك في القياس فيكون بين طرفين أيضاً وهما الأصل والفرع.

وقد قيل: إن دلالة النص قياس؛ لما فيه من إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة بينهما، فإن المنصوص عليه في آية: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] حرمة التأفيف، فألحق به الضرب والشتم، بجامع الأذى، إلا أنه قياس جلي قطعي(٤).

وقيل: ليس دلالة النص بقياس بل بينهما فرق.

وقد فرق بينهما أكثر الأصوليين بأن المعنى المشترك بين الطرفين في دلالة النص يدرك بمجرد معرفة اللغة، بينما لا بد لإدراك العلة بين المقيس والمقيس عليه

---

(١) انظر: التوضيح لمتن التنقيح ١/١٣١؛ كشف الأسرار ١/٧٣؛ الفرق رقم (١٦٨ ص٤٦٠).
(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٠/٢٣٦. (٣) انظر: التعريفات ص١٠٤.
(٤) انظر: كشف الأسرار ١/٧٣؛ فتح الغفار ٢/٤٦.

في القياس من صفة القدرة على الاستنباط[١].

فدلالة النص يشترك فيها العلماء وغيرهم ممن يفهم اللغة، بينما لا يستطيع كشف العلة في القياس إلا العلماء، بقدرتهم على الاستنباط.

ومن الفروق بينهما أيضاً: أن الأصل في القياس لا يجوز أن يكون جزءاً من الفرع ـ بالإجماع ـ بينما قد يكون في دلالة النص المنطوق جزءاً من المسكوت كما لو قال السيد لعبده: لا تعط زيداً ذرّة، فإنه يدل على منعه من إعطاء ما فوق الذرّة مع أن مقدار الذرّة المنصوص داخل فيما زاد عليها[٢].

ومن الفروق بينهما أيضاً: أن دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس فهي من الدلالات اللغوية اللفظية وليست من الدلالات العقلية الاستنباطية، ولهذا كان المفهوم بالقياس نظرياً واشترط في القياس أهلية الاجتهاد بخلاف دلالة النص فإنه فيه ضروري وليس نظرياً[٣].

وفائدة التفريق بين القياس ودلالة النص تظهر في حالات كثيرة، منها: أن من لم يجعل دلالة النص من القياس أثبت ما يثبت بالنصوص من الحدود والكفارات وغير ذلك مما اختلف في إجراء القياس فيه، حتى ولو كان لا يجيز إثباتها بالقياس؛ وتفصيل ذلك عند الأصوليين هو أن من جعله قياساً من الأصوليين الذين يثبتون الحدود والكفارات بالقياس، وكذلك من لم يجعله قياساً من الحنفية ـ كالبزدوي ـ فإنهم يثبتون بدلالة النص الحدود والكفارات، أما بعض الأصوليين فلأن الحدود والكفارات تثبت عندهم بالقياس[٤]، وأما بعض الحنفية فلأن دلالة النص ليست عندهم بقياس[٥].

وأما من جعله قياساً من الحنفية فلا يثبت به الحدود والكفارات؛ لأنها لا

---

(١) انظر: فتح الغفار ٢/٤٦؛ نبراس العقول ١/٤٤؛ تفسير النصوص ١/٥٢٥؛ الفروق في الأصول ٥/أ/ب.

(٢) انظر: كشف الأسرار ١/٧٤؛ شرح الكوكب المنير ٣/٤٨٤.

(٣) انظر: كشف الأسرار ١/٧٤.

(٤) انظر: المستصفى ٢/٣٣٤؛ شرح تنقيح الفصول ص٤١٥؛ شرح العضد ٢/٢٥٤؛ شرح الكوكب المنير ٤/٢٢٠.

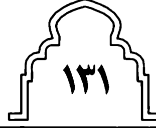
(٥) انظر: كشف الأسرار ١/٧٤.

تثبت بالقياس عندهم[١].

ومما يترتّب على الفرق أيضاً ردّ بعض العلماء تعريف القياس بأنه: رد الحكم المسكوت عنه إلى المنطوق به. قالوا: هو فاسد لكونه غير مانع من دخول دلالة النص وهي ليست بقياس[٢].



(١) انظر: المرجع السابق ن ص، سلم الوصول ٤/ ٢٩.
(٢) انظر: كشف الأسرار ٣/ ٢٦٨.



الفرق بين (قياس الشبه) و(القياس بغلبة الأشباه)

من مسالك العلة: الشَّبه، عند بعض الأصوليين، وعند بعضهم هو علة، وليس مسلكاً، وذهب آخرون إلى أنه ليس بعلة وليس بمسلك[١].

واختلف في تعريف الشبه؛ والذي عليه أكثر المحققين هو أنه: الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام فهو دون المناسب وفوق الطردي، ولأجل شبهه بكل منهما سمي الشَّبه[٢] وسمي القياس الناتج عن ذلك: قياس الشَّبه[٣].

ومثاله: قولهم في إزالة النجاسة: طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء؛ كطهارة الحدث.

فإن المناسبة بين كونها طهارة تُراد للصلاة وبين تعيين الماء بعد البحث التام غير ظاهرة، ولكن بالنظر إلى كون الشارع اعتبرها في بعض الأحكام كمسّ المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتمالها على المناسب[٤].

وأما قياس غلبة الأشباه فهو: أن يتردد الفرع بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبهاً في الصفات التي تعتبر مناطاً للحاكم سواء في الحكم أو في الصورة[٥].

ومثال ما تردد بين أصلين: العبد المقتول، فإنه متردد بين مشابهته الحر بجامع الآدمية، وبين مشابهته سائر المملوكات بجامع البيع والشراء في كل.

فمثال ما شابه الأصل في الحكم: إلحاق العبد المقتول بسائر المملوكات في

---

(١) انظر: سلم الوصول ٤/١١١.

(٢) انظر: البرهان ٢/١٢٢٩؛ نهاية السول ٤/١٠٦؛ نبراس العقول ١/٣٣٤.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٤/٤؛ نبراس العقول ١/٣٣٠.

(٤) انظر: نهاية السول ٤/١٠٦؛ نبراس العقول ١/٣٣٤، ٣٣٥.

(٥) انظر: نهاية السول ٤/١١٢؛ نبراس العقول ١/٣٣٨.

لزوم قيمته على القاتل وإن زادت على الدية، والجامع أن كلاً منهما يباع ويُشترى. وتَرك إلحاقه بالحر مع أنه يشبهه لكون شبهه بالمملوكات أعظم.

ومثال ما شابه أصله في الصورة: إيجاب التشهُّد الأول في الصلاة قياساً على الثاني لمشابهته إياه في صورته.

وفي **المثال الأول**: إن نظرنا إلى المشابهة في الصورة ألزمنا القاتل للعبد الدية فقط، وليس القيمة لأن القياس حينئذ يكون على الحر، والحر تجب فيه الدية[١].

ومما تقدم من تعريف كل من قياس الشَّبه وقياس غلبة الأشباه يرد السؤال الآتي وهو: إن كانت الأوصاف التي شابه الفرع ذينك الأصلين فيها في قياس غلبة الأشباه وكان لأحدهما أكثر شبهاً فيها من الآخر هل هي أوصاف شبهية فقط، أو أوصاف مناسبة فقط، أو تارة تكون شبهية وتارة تكون مناسبة؟

وجواب هو الفرق بينهما فإن كان **الأول**: ـ وهو أن يشابه الفرع أصلين بوصف شبهي فقط في كل منهما ـ فإن قياس غلبة الأشباه من قياس الشَّبه فقط، ويكون بينهما عموم وخصوص مطلق.

وإن كان **الثاني** ـ وهو أن يشابه الفرع أصلين بوصف مناسب فقط في كلٍّ منهما ـ فقياس غلبة الأشباه من قياس العلة فقط لوجود المناسبة، ويكون بينهما ـ أعني قياس العلة وقياس غلبة الأشباه ـ عموم وخصوص مطلق. ويكون بين قياس غلبة الأشباه وقياس الشَّبه تباين.

وإن كان **الثالث** ـ وهو أن يشابه الفرع أصلين تارة بوصف مناسب وتارة بوصف شبهي ـ فتارة يكون قياس غلبة الأشباه من قياس الشَّبه، وتارة يكون من قياس العلة، ويكون بين قياس غلبة الأشباه وبين كلٍّ منهما عموم وخصوص من وجه.

وهذا الذي ذكرته هو أفضل ما ذكره المصنفون ـ في نظري ـ في التفريق بين قياس الشَّبه وقياس غلبة الأشباه[٢]. مع اضطراب عظيم بين المصنفين في الأصول في ذكر الفرق بينهما.

---

(١) انظر: نهاية السول ٤/ ١١٤.

(٢) انظر: نبراس العقول ١/ ٣٣٨.

فبعضهم جعل قياس الشَّبه هو عين قياس غلبة الأشباه أو هو نوع منه كالتاج السبكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(١)].

ومنهم من جعله مبايناً له على جميع الأحوال؛ كالأسنوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(٢)].

حيث الفرق بينهما عنده تباين تام، وليس أحدهما من الآخر حيث قرر الفرق كما يلي:

قياس الشبه مختلف فيه على مذاهب أهمها:

الأول: بطلانه.

والثاني: اعتباره.

والثالث: أن لا يعمل بالشُبه إلا بشرطين:

أحدهما: أن لا يمكن المصير إلى قياس العلة.

والثاني: أن يجتذب الفرع أصلان، فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه[(٣)].

أما قياس غلبة الأشباه فليس فيه خلاف؛ لأنه متردد بين قياسين مناسبين ولكن وقع التردد في تعيين أحدهما، وليس هو متردداً بين قياسين أحدهما مناسب والآخر طردي[(٤)].

فحاصل الفرق بين قياس الشَّبه وقياس غلبة الأشباه عنده: هو أن الوصف في قياس الشَّبه متردد بين المناسبة والطردية ومن هنا اشتبه بكلٍّ منهما.

أما الوصف في قياس غلبة الأشباه فثابت مناسبته ولكنه متردد بين أصلين كلٌّ منهما مناسب ولا تتطرّق إليه الطردية بوجه من الوجوه. وهذا ما قرّره كثير من

---

(١) التاج السبكي هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، أبو نصر تاج الدين السبكي الشافعي، فقيه أصولي لغوي صاحب تصانيف نافعة، منها: (تكملة شرح منهاج البيضاوي، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، وجمع الجوامع، وشرحه، والأشباه والنظائر، وطبقات الفقهاء الكبرى، والوسطى والصغرى). توفي سنة ٧٧١هـ.
ترجمته في: الدرر الكامنة ٣/ ٣٩؛ شذرات الذهب ٦/ ٢٢١.
وانظر: الإبهاج ٣/ ٦٨، ٦٩.

(٢) انظر: نهاية السول ٤/ ١١٣.

(٣) انظر: نهاية السول ٤/ ١١٣؛ سلم الوصول ٤/ ١١٣، ١١٤.

(٤) انظر: المستصفى ٢/ ٣٢٤؛ شرح العمد ٢/ ١٥٩؛ نهاية السول ٤/ ١١٣

الأصوليين؛ كالغزالي والقاضي عبد الجبار[١] وغيرهم[٢] - رحمهم الله -.

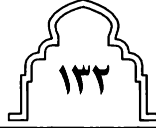
وقد سبق أن بيّنت أن هذا التفريق ليس على إطلاقه والوجه الصحيح في التفريق هو أن لهما حالات مختلفة كما سبق.



(١) القاضي عبد الجبار هو: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمذاني أبو الحسن، قاضي القضاة المعتزلي، عالم بالحديث، وأصول الفقه، وعلم الكلام وكان إمام المعتزلة في وقته، شافعي المذهب في الفقه، له مصنفات كثيرة منها: (العمد في أصول الفقه، والمغني في أصول الدين، ومتشابه القرآن وشرح الأصول الخمسة). توفي سنة ٤١٥هـ.

ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ٥/٩٧؛ تاريخ بغداد ١١/١١٣.

(٢) انظر: شرح العمد ٢/١٦٢، ١٦٣؛ المستصفى ٢/٣٢٤؛ نهاية السول ٤/١١٣.



١٣٢

الفرق بين المعلول، والمعلَّل والمعلِّل، والمعتل، والمعتل به، والتعليل

المعلول، والمعلَّل، والمعلِّل، والمعتل، والمعتل به، والتعليل، كلها من مشتقات مادة علل من حيث اللغة(١).

والأصوليون فرّقوا في استعمالهم كلّاً منها عن الآخر، وخصصوا لكل لفظ منها مدلولاً معيناً يفترق عن مدلول اللفظ الآخر، بعضها اتفقوا عليه وبعضها بينهم فيه اختلاف.

ف(المعلول) مما اختلفوا فيه، ما هو؟

فقيل: هو محل العلة، وهو المحكوم فيه؛ كالخمر للإسكار، إذا جعل الإسكار هو علة التحريم، وكالبر للطعم إذا جعل الطعم هو علة الربا، فالحكم مجلوب العلة؛ لأن المعلول ما وجد فيه العلة؛ كالمضروب والمقتول، وكالمريض المعلول ذاته.

ولذلك قال الفقهاء ـ رحمهم الله ـ: العلة جارية في معلولاتها، ولا يريدون بها أنها جارية في أحكامها، بل المقصود أنها جارية في المحكوم فيه.

والجمهور على أن المعلول هو الحكم، وليس نفس المحكوم فيه؛ كالمدلول هو حكم الدليل، فكذلك المعلول هو حكم العلة؛ لأن تأثير العلة في الحكم دون ذات المحكوم فيه(٢).

أما (المعلَّل له) بفتح اللام فإنه الحكم، ففي البر والخمر الحكم التحريم فهو المعلَّل دون ذاتيهما.

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/٤٦٧ وما بعدها.

(٢) انظر: شرح اللمع للشيرازي ٢/٨٣٤؛ المنهاج في ترتيب الحجاج ص١٣، ١٤؛ البحر المحيط ٥/١٢١.

وإذا أطلق الأصوليون لفظ: (المعلَّل) على المحكوم فيه فإنه من باب التعبير عن الشيء بالمحل؛ لأن المحكوم فيه هو محل الحكم، ومرادهم أن حكمه معلل.

وأما (المعلِّل) بكسر اللام فإنه الناصب للعلة، وهو الشارع، وهو اسم الفاعل من علل.

وأما (المعتل) فهو المستدل بالعلة، وقيل: هو المعلِّل.

وأما (المعتل به) فهو العلة نفسها، كما أن المستدل به هو الدليل فكذلك قالوا هنا.

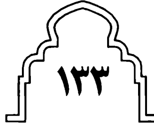
وأما (التعليل) فقيل: هو إلحاق المعلِّل الفرع بالأصل بالعلة المقتضية لذلك.

وقيل: هو الإخبار منه عن إلحاقه.

أما (العلة) فهي الوصف المناسب للحكم[1].



(١) انظر: إحكام الفصول ص١٧٤؛ شرح اللمع ٢/ ٨٣٤؛ المنهاج في ترتيب الحجاج ص١٣، ١٤؛ البحر المحيط ٥/ ١٢١، وقد سقطت من المطبوع (له) من لفظ: (المعلل له).



١٣٣

الفرق بين العلة المركبة، والقياس المركب

العلة المركبة هي أن يعلل الحكم بالوصف المكوّن من عدة أوصاف؛ كتعليل وجوب القصاص بالقتل، العمد، العدوان[1]. فهو وصف مركب من ثلاثة أوصاف: القتل والتعمد والعدوانية، ركب بعضها مع البعض الآخر فكوّنت بمجموعها وصفاً واحداً.

والقياس المركّب: هو ما تركب حكم الأصل فيه على علتين: إحداهما: للمستدل، والأخرى: للمعترض ـ وحينئذ يستغني المستدل عن إثبات الحكم في الأصل بموافقة الخصم إياه فيه. مع منع الخصم علية ما جعله المستدل علة للحكم بل العلة عنده غيرها ـ وهذا هو مركب الأصل، أو مع منع الخصم وجود العلة في الأصل، وهذا هو مركب الوصف[2].

قيل: إنما سمي مركباً لموافقة الخصم دون إثبات الحكم بنص أو إجماع.

وقيل: إنما سمي مركباً للاختلاف في ترتب الحكم على العلة في الأصل مع منع الخصم علة خصمه[3].

وقال الزركشي رَحِمَهُ اللهُ: اعلم أنه لم يسم مركباً لاختلاف خصمين في علة حكم الأصل فقط، كما صار إليه بعضهم، وإلا لكان كل قياس اختلف في علة أصله مركباً، وهو باطل، بل لاختلاف الخصم في تركيب الحكم على العلة في الأصل، فإن المستدل يزعم أن العلة مستنبطة من حكم الأصل وهي فرع له، والمعترض يزعم أن الحكم في الأصل فرع على العلة ولا طريق إلى إثباته سواها، ولذلك يمتنع ثبوته عند انتفائها، وبطلانها.

---

(١) انظر: الإبهاج ٣/١٤٨؛ نهاية السول ٤/٢٨٨.

(٢) انظر: بيان المختصر ٣/٢١؛ فواتح الرحموت ٢/٢٥٤؛ سلم الوصول ٤/٣٠٦.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ٢/٢٥٤.

وإنما سمي تركيب الأصل؛ لأنه نظر في حكم الأصل.

وإن كان لعلة، ولكن منع الخصم وجودها في الفرع فيسمى مركب الوصف؛ لأجل اختلافهم في نفس الوصف الجامع هل له وجود في الأصل أم لا؟

وسمي تركيباً في الوصف؛ لأن الحكم الذي وقع التركيب في علته وقع جامعاً في القياس، فأطلق عليه وصفاً؛ لأن أصل الجمع بالأوصاف[١].

أي: سمي بذلك لتركيب الحكم فيه على الوصف الذي منع الحكم وجوده في الأصل، وذلك لأن النزاع في الحقيقة ليس في تركيبه على العلة بل في وجود العلة وهو الوصف الجامع.

أما **الأول** ـ وهو مركب الأصل ـ فالنزاع فيه في ترتيب الحكم على العلة.

فالحاصل في القياس المركب، هو أنه لما كان الترتيب من الجانبين، وكان النزاع فيه في نفس بناء الحكم في كل من الجانبين على علته سمي: (مركب الأصل)، ولما كان الترتيب في الثاني من جانب واحد والخصم الآخر لم يرتّب الحكم ولم يبنه بل منع وجود الوصف سمي: (مركب الوصف)[٢].

ومثال مركب الأصل: أن يقول المستدل، فيما إذا قتل الحر عبداً: المقتول عبد فلا يقتل به الحر؛ كالمكاتب والجامع كونهما رقيقين. فالمستدل يستغني عن إثبات عدم وجوب القصاص على الحر في صورة المكاتب بدليل؛ لأن المجيب يوافقه فيه لكن يمنع علية ما جعل المستدل علة لعدم وجوب القصاص؛ لأن علة عدم وجوب القصاص في صورة المكاتب عند المجيب: جهالة المستحق من السيد والورثة؛ لأنه لم يعلم أن مستحق القصاص السيد، أو الورثة؟

فيقول المجيب: العلة عندي جهالة المستحق من السيد أو الورثة في صورة المكاتب، فإن صحت علية جهالة المستحق من السيد أو الورثة بطل إلحاق الفرع به بالقياس، إذ العلة غير موجودة في الفرع، وإن بطلت علية الجهالة منع حكم الأصل؛ لأن الأصل لم يثبت بنص أو إجماع، بل ثبت بناء على علية الجهالة فإذا بطل الموجب للحكم لم يثبت الحكم، وحينئذ يبطل القياس، فما ينفك القياس عن

---

(١) انظر: البحر المحيط ٥/٨٧.

(٢) انظر: سلم الوصول ٤/٣٠٨.

عدم العلة في الفرع أو منع حكم الأصل[١].

ومثال الثاني وهو مركب الوصف: أن يمنع الخصم وجود العلة في الأصل، مثل: قول المستدل في تعليق الطلاق بالنكاح ـ مثل: إن تزوجت زينب فهي طالق ـ: هذا تعليق الطلاق، فلا يصح قبل النكاح؛ أي: لا يقع الطلاق به قياساً على ما لو قال: زينب التي أتزوجها طالق؛ فإنه لا يقع الطلاق عند المجيب أيضاً لكن يمنع وجود العلة الموجبة للوقوع في الأصل.

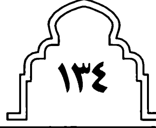
فيقول: العلة الموجبة للوقوع هو التعليق، وهو مفقود في الأصل عندي، فإن صح فقدان العلة في الأصل بطل إلحاق الفرع به لعدم وجود العلة في الأصل وإن لم يصح فقدان العلة في الأصل منع حكم الأصل فإنه حينئذ يكون الطلاق واقعاً في الأصل لوجود علة الوقوع فيه، فما ينفك هذا القياس عن عدم العلة في الأصل أو منع حكم الأصل[٢].

فظهر من هذا أن التركيب في العلة المركبة منشؤه هيئة اجتماع الأوصاف المتعددة في وصف واحد، أما التركيب في القياس المركب فناتج من اختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الأصل.



(١) انظر: بيان المختصر ٣/ ٢١، ٢٢؛ شرح العضد ٢/ ٣١٢.

(٢) انظر: بيان المختصر ٣/ ٢٢، ٢٣؛ شرح العضد ٢/ ٣١٢.



الفرق بين الوصف الذي هو جزء العلة، والوصف الذي هو علة مستقلة[١]

قد يرتّب الشارع الحكم على وصف يجعله علة لهذا الحكم، وقد تكون تلك العلة التي نصبها الشارع وصفاً احداً؛ كالإسكار، علة لتحريم الخمر، وقد تكون تلك العلة أوصافاً مركبة، مثل: القتل، العمد، العدوان، بجميعها علة القصاص؛ ثم إنه يترتّب الحكم الواحد عند وجود علته التي تكون من أجزاء، مثل: القتل العمد، العدوان؛ فالوصف الواحد منها جزء العلة، وكذلك يترتّب الحكم لو اجتمعت علل مستقل كلٍّ منها عن الآخر؛ كإيجاب الوضوء على من لامسُ، وبال، ونام.

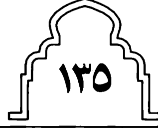
فما الفرق بين الوصف الذي هو جزء العلة، وبين الوصف الذي هو علة مستقلة؟

فرق الأصوليون بينهما بأن جزء العلة إذا انفرد فإنه لا يثبت معه الحكم كأحد أوصاف القتل العمد، العدوان، فإن المجموع علة القصاص وإذا انفرد جزء العلة لا يترتب عليه القصاص؛ كالقتل فقط دون العمد والعدوان. أما الوصف الذي هو علة مستقلة إذا اجتمع مع غيره ترتّب الحكم وكذلك إذا انفرد ترتّب الحكم أيضاً، مثل: إيجاب الوضوء على من لامس، وبال، ونام، وإذا انفرد أحدها وجب الوضوء أيضاً[٢]

فيجتمع الوصف المستقل مع الوصف الذي هو جزء العلة في أنه يعمل بكلٍّ منهما إذا اجتمع مع بقية الأوصاف المقتضية للحكم، ويفترقان في حالة انفراد الوصف عن غيره من بقية الأوصاف المقتضية للحكم فجزء العلة لا يترتّب به الحكم. أما الوصف الذي هو علة مستقلة فيترتّب به الحكم.

---

(١) قارن مع الفرق رقم (١٠١ ص٢٨١). (٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٨٣.



الفرق بين العلة القاصرة والتعليل بالمحل

العلة القاصرة هي: العلة التي لا توجد في غير محل النص؛ كوصف الخمر، إذا قلنا بأن الخمر خاص بما عصر من العنب على صورة خاصة(١).

والتعليل بالمحل هو: التعليل بوصف اشتمل عليه محل النص وقد وضع اللفظ له؛ كوصف البُرية بما هي برية في البر.

والعلة القاصرة والمحل يشتبهان في كون كلٍّ منهما وصفاً مستقلاً في الأصل، ولذلك فرع بعض الأصوليين التعليل بالمحل على التعليل بالعلة القاصرة، وخرجوه عليه، نظراً لهذا التشابه بينهما؛ ولكن مع ذلك فقد فرّقوا بينهما من حيث صورة ومعنى كلٍّ منهما فقالوا:

الفرق بين المحل والعلة القاصرة من حيث الصورة والمعنى، وليس من حيث جواز التعليل بأحدهما، وهو: أن العلة القاصرة قد تكون وصفاً اشتمل عليه محل النص، لم يوضع اللفظ له، بينما المحل هو ما وضع اللفظ له؛ ومثال ذلك: إذا قيل: إن البر اشتمل على نوع من الحرارة والرطوبة لائم به مزاج الإنسان ملائمة لا تحصل بين الإنسان والأرز؛ لأن الأرز حار يابس يبساً شديداً ينافي مزاج الإنسان، فحرم الربا في البر، ومنع فيه التفاضل لأجل هذه الملائمة الخاصة التي لا توجد في غير البر، فهذا علة قاصرة لا محل، وأما وصف البُرية بما هي بُرية فهو المحل(٢).



(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٠٥؛ شرح المنهاج للأصفهاني ٢/ ٧٣٠.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٠٥؛ شرح المنهاج ٢/ ٧٣١.



الفرق بين التعليل بالعدم، والتعليل بالإضافات والنسب

التعليل بالعدم هو: التعليل بوصف سلبي، مثل: تعليل عدم صحة البيع بعدم الرضا، أو استقرار الملك، لعدم الفسخ في زمان الخيار، فالتعليل هنا في كلا الحكمين عدمي، أما الحكم ففي الأول عدمي، وفي الثاني ثبوتي[(١)].

أما التعليل بالإضافات، والنسب: فهو التعليل بوصف من الأوصاف الإضافية؛ كالأبوة، والبنوّة، والتقديم، والتأخير، والمعية، والقَبلية، والبَعدية...[(٢)].

ويتفق كل من العلل العدمية والعلل الإضافية في المنع من التعليل بهما عند جمهور الأصوليين؛ لأن العدم نفي محض لا تميُّز فيه، وما لا تميز فيه لا يمكن جعله علة، فإن العلة فرع التمييز، إذ العلة وصف وجودي[(٣)]، ولكن خالف بعض العلماء في المنع من التعليل بالإضافة لأن بينها وبين العلل العدمية فرقاً.

والفرق بين العلل العدمية والعلل الإضافية: هو أن النسب والإضافات أوصاف وجودية وليس عدمية عند الفلاسفة، ولكن وجودها ذهني فقط لا خارجي، أما عند جمهور الأصوليين فإنها عدمية.

فمن رأى برأي الفلاسفة ذهب إلى أنها وجودية ففرّق بينهما وبين العلل العدمية الصرفة في الذهن والخارج، ومن لم يرَ ذلك لم يفرق بل قال: لا يجوز التعليل بالإضافية أيضاً؛ لأنها عدمية[(٤)].



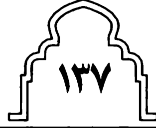
---

(١) انظر: شرح المنهاج للأصفهاني ٢/ ٧٣٢.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٠٨.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٢٠٦.

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٠٨.



الفرق بين (تنقيح المناط) و(تخريجه) و(تحقيقه)

المناط في اللغة: على مُفْعَل، اسم المكان من ناط الشيء ينوطه نوطاً، والإناطة التعليق والإلصاق والوصل[١].

وفي **الاصطلاح**: ما ربط به الحكم وعلّق عليه من العلل التي رتّب عليها الحكم في الأصل. والعلة ربط بها الحكم وعلّق عليها فسميت مناطاً على وجه التشبيه والاستعارة[٢].

والتنقيح لغة: مصدر نقّح؛ أي: خلّص وهذّب، فهو التخليص والتهذيب، وتنقيح الشعر: تهذيبه[٣].

وفي **الاصطلاح العام**: اختصار اللفظ مع وضوح المعنى[٤].

وتنقيح المناط في اصطلاح الأصوليين: بذل الجهد في تعيين العلة من بين الأوصاف التي أناط الشارع الحكم بها، إذا ثبت ذلك بنص أو إجماع، إما بحذف خصوصية عن الاعتبار وإناطة الحكم بالأعم، كأن يحكم الرسول في معين فيجتهد المجتهد في بيان أن الحكم لا يختص بالشخص بل بالنوع الذي حكم فيه أو عن طريق حذف ما لا دخل له في التأثير والاعتبار مما اقترن به من الأوصاف[٥].

وتخريج المناط: استنباطه واستخراجه؛ أي: استخراج الوصف المناسب لتعليق الحكم من النص أو الإجماع ليجعل علة للحكم[٦]، وهو القياس المحض.

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/٤١٨.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٨٨؛ شرح الكوكب المنير ٤/١٩٩.

(٣) انظر: الصحاح ١/٤١٣؛ المصباح المنير ص٦٢٠؛ القاموس المحيط ١/٢٦٣.

(٤) انظر: التعريفات ص٦٧.

(٥) انظر: الإحكام للآمدي ٣/٣٠٣؛ شرح تنقيح الفصول ص٣٨٩؛ شرح الكوكب المنير ٤/١٩٩؛ نبراس العقول ١/٣٨٢. فتاوى ابن تيمية ١٩ ص١٥ ـ ٢٠.

(٦) انظر: الإحكام للآمدي ٣/٣٠٣؛ شرح تنقيح الفصول ص٣٨٩؛ شرح الكوكب المنير ٤/٢٠٠ ـ ٢٠٢.

وتحقيق المناط هو: النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور الفرعية التي يراد قياسها على الأصل، أو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع[١].

ومثال تنقيح المناط في حديث الأعرابي الذي واقع أهله في رمضان فأوجب عليه الكفارة، فذكر في الحديث كونه أعرابياً وذكر ضرْب الصدر، وكون الموطوءة أهله، وكونه جامع عامداً في نهار رمضان، فتعين هذا الوصف الأخير، وهو كونه جامع عامداً في نهار رمضان علة من مجموع الأوصاف المذكورة وهذا مثال للقسم الثاني من تنقيح المناط.

ومثال القسم الأول، من نفس الحديث: هو حذف خصوصية المواقعة وإناطة الحكم بمطلق الإفطار[٢].

ومثال تخريج المناط: من نهيه ﷺ عن بيع البر بالبر إلا مثلاً بمثل يداً بيد، ولم يذكر العلة، ولا أوصافاً هي مشتملة عليها، فتعين للتعليل: **الطعم**، أو الكيل، أو القوت، أو المالية، وإخراج علة من أوصاف غير مذكورة هو تخريج المناط؛ لأننا أخرجنا العلة من غيب[٣].

ومثال تحقيقه: أن يُتفق على أن العلة في الربا هي القوت الغالب، ويختلف في الربا في التين بناءً على أنه يقتات غالباً في الأندلس، أو لا يقتات نظراً إلى الحجاز، فهذا هو تحقيق المناط إذ ينظر هل هو محقق أم لا؟ بعد الاتفاق عليه[٤].

ومناسبة تسمية كل ظاهرةٌ، ففي تخريج المناط؛ لأن المجتهد استخرج العلة من منصوصٍ في حكم من غير نص على علته، ثم جاء في أوصاف قد ذكرت في التعليل، فنقح النص في ذلك وأخذ منه ما يصلح علة وألغى غيره، ثم لما نوزع في كون العلة ليست في المحل المتنازع فيه بين أنها موجودة فيه وحقق ذلك[٥].

وهذه الأمور الثلاثة مختصة بالقياس من حيث التعليل، والفرق بينها يكون من

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٨٩؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٠٣ ـ ٣٣٠.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٨٩؛ نبراس العقول ١/ ٣٨٣؛ أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ١/ ٦٩٢.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٨٩. (٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٨٩.

(٥) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٠٣، ٢٠٤.

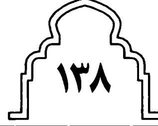
جهة تعلُّق كلٍّ منهما بالعلة، فتنقيح المناط خاص بالعلل التي نص الشارع عليها؛ كقوله تعالى: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: ٧] ولا يوجد تنقيح المناط في العلل المستنبطة.

أما تحقيق المناط فإنه النظر في وجود العلة في آحاد الصور الفرعية التي يُراد قياسها على الأصل، سواء كانت علة الأصل منصوصة أو مستنبطة، وسواء ثبتت العلة بنص أو إجماع أو بأي مسلك آخر من مسالك العلة.

وأما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في استنباط الوصف المناسب للحكم الذي ورد به النص أو الإجماع ليجعل علة للحكم، وذلك بأي طريق من مسالك العلة، ولكنه خاص بالعلل المستنبطة(١).



(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ١/٦٩٣، ٦٩٤.



الفرق بين تنقيح المناط، ومسلك السبر والتقسيم

السبر لغة: ـ بالفتح ـ مصدر سبرت الجرح أسبره إذا نظرت ما غوره، واختبرته، ومنه سمي المسبار مسباراً، وهو ما يعرف به طول الجرح وعرضه.

والتقسيم لغة: التفريق والتجزئة، وعبّر عنه بعض الأصوليين بالافتراق[١].

والسبر والتقسيم في **الاصطلاح** كلاهما شيء واحد، وهو أحد مسالك العلة، وهو: حصر الأوصاف في الأصل ـ أي: المقيس عليه ـ وإبطال ما لا يصلح للعلية، ليتعين الباقي لهما، كما يُقال: علة حرمة الخمر: إما الإسكار، أو كونه ماء العنب، أو المجموع، والثاني باطل فيتعين الأول[٢].

ومما يلاحظ أن تنقيح المناط ـ والذي اعتبره بعض الأصوليين من مسالك العلة[٣] ـ ينقسم إلى قسمين كما تقدم بيان ذلك[٤]، وإن القسم الثاني منه ظاهر تميُّزه وافتراقه عن مسلك السبر والتقسيم؛ لأن النظر، فيه كائن فيما دلّ النص على عليته ظاهراً.

أما **القسم الأول** فإنه مشتبه بمسلك السبر، إذ لا نص فيه فهل ثمة فرق بينهما؟. فرق الأصوليون بينهما من أوجه[٥]:

الأول: أن تنقيح المناط فيه الاجتهاد في حذف ما لا يصلح للعلية من أوصاف المحل، واجتهاد في تعيين الباقي لها، بينما السبر اجتهاد في الحذف فقط، ويتعين الباقي للعلية من غير بحث فيه.

---

(١) انظر: الصحاح ٢/ ٦٧٥، ٢٠١١؛ القاموس المحيط ٢/ ٤٣، ٤/ ١٦٢.

(٢) انظر: التعريفات ص١١٦؛ الإبهاج ٣/ ٧٧؛ نشر البنود ٢/ ١٦٤، ١٦٥.

(٣) انظر: نهاية السول ٤/ ١٣٨؛ جمع الجوامع ٢/ ٣٣٦ بشرح المحلي، نبراس العقول ١/ ٣٨٢.

(٤) انظر: الفرق رقم (١٣٧ ص٣٦٩).

(٥) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي ٢/ ٢٣٧، ٢٣٨؛ سلم الوصول ٤/ ١٤٠، ١٤١؛ نبراس العقول ١/ ٣٨٣؛ أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ١/ ٦٩٣؛ الفكر السامي ١/ ٧٢.

الثاني: أن تنقيح المناط يكون حيث دلّ نصّ على مناط الحكم، ولكنه غير مهذّب ولا خالص مما لا دخل له في العلية، وأما السبر والتقسيم فيكون حيث لا يوجد نص أصلاً على مناط الحكم، ويراد التوصل به إلى معرفة العلة، لا إلى تهذيبها.

الثالث: أن المنظور إليه في تنقيح المناط في قسمه الأول هو حذف خصوصية الوصف الذي دلّ ظاهر الذي على عليته صريحاً أو إيماءاً، وإن كان يلزمه إلغاء الفارق أو السبر أيضاً، لكنه غير منظور إليه.

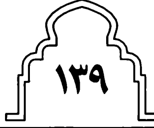
والمنظور إليه في قسمه الثاني مجرد الأوصاف التي في كل الحكم ولا يجب على المجتهد الحصر، فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويُناط الحكم بالباقي وإن كان يلزم إلغاء الفارق والسبر والتقسيم لكنه غير منظور إليه، ولذلك قال المحلي[١] رحمه الله: وحاصله ـ أي: تنقيح المناط ـ الاجتهاد في الحذف والتعيين[٢].



(١) هو: محمد بن أحمد بن إبراهيم المحلي الشافعي، جلال الدين أبو عبد الله. فقيه أصولي متكلم نحوي منطقي مفسر. من أهم كتبه: شرح جمع الجوامع في الأصول، وشرح منهاج الطالبين في الفقه، وتفسير القرآن من أول الكهف إلى آخره تكملة لتفسير السيوطي. توفي سنة ٨٦٤هـ.

ترجمته في: حسن المحاضرة ١/ ٤٤٣؛ الفتح المبين ٣/ ٤٠.

(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٣٧. وانظر: سلم الوصول ٤/ ١٤٠.



الفرق بين تنقيح المناط والقياس الجامع وقياس العكس

هنا تشابه بين تنقيح المناط والقياس، إذ حاصل تنقيح المناط أن يدل ظاهر النص على التعليل بوصف مذكور مع غيره مما لا مدخل له في التأثير لكونه طردياً، أو ملغى، فينقح الوصف ويهذّب حتى يتميز ذلك الوصف المعتبر عن غيره ويجتهد المجتهد في تعيين السبب الذي أناط الشارع الحكم به وأضافه إليه، بحذف غيره من الأوصاف عن درجة الاعتبار، وحاصل هذا عند كثير من العلماء: إلغاء الفارق.

وذلك بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلّا كذا، وذلك لا مدخل له في الحكم البتة، فيلزم اشتراكهما في الموجب له؛ كقياس الأمة على العبد في سراية العتق، فإنه لا فارق بينهما إلا الذكورة وهو وصف ملغى بالإجماع، أو لا مدخل له في العلية.

فلأجل هذه المشابهة الموهمة أن تنقيح المناط هو عين القياس فرق بينهما بعض الأصوليين.

وقد سمى الحنفية إلغاء الفارق بالاستدلال، وفرّقوا بينه وبين القياس حتى أجروه في الكفارات دون إجراء القياس فيها ومما ذكروا من الفروق بينه وبين القياس:

إن القياس ما ألحق فيه بذكر الجامع الذي لا يفيد إلا غلبة الظن؛ أما الاستدلال فما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق الذي يفيد القطع؛ فجرى عندهم مجرى القطعيات في النسخ وغيره، وجوزوا الزيادة على النص به، ولم يجوزوا نسخه بخبر الواحد وما شابهه[١].

وذهب بعض الحنفية إلى أن الحق هو أن تنقيح المناط قياس خاص يندرج

(١) انظر: تيسير التحرير ٤/٤٢، ٤٣؛ البحر المحيط ٥/٢٥٥؛ سلم الوصول ٤/١٤١.

تحت مطلق القياس؛ وهو عام يتناوله وغيره، وكل منهما قد يكون ظنياً وهو الأكثر وقطعياً، لكن حصول القطع فيما فيه الإلحاق بإلغاء الفارق أكثر من الذي الإلحاق فيه بذكر الجامع.

وليس ذلك فرقاً في المعنى بل في الوقوع وحينئذ لا فرق بينهما في المعنى[١].

وعلى ذلك فحاصل الفرق بين تنقيح المناط والقياس هو أنهما يتفقان في أن المراد بكلٍّ منهما التعيين ولكن يختلفان في هذا التعيين، ففي تنقيح المناط تعيين للفارق وإبطال له وليس فيه تعيين للجامع، بينما في القياس نقيض ذلك؛ لأن القياس فيه تعيين الجامع بين الفرع والأصل[٢].

ويشتبه تنقيح المناط بقياس العكس من حيث إن تنقيح المناط هو إلغاء الفارق وقياس العكس هو تحصيل نقيض حكم المعلوم من آخر لافتراقهما في العلة[٣] فيتشابه تنقيح المناط وقياس العكس في التعليق على الفارق.

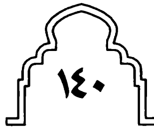
والفرق بينهما أن تنقيح المناط يكون إلغاء الفارق هو سبب الالحاق وفي قياس العكس إيجاب الفارق هو سبب الالحاق.



(١) انظر: البحر المحيط ٥/ ٢٥٥.

(٢) انظر: المرجع السابق ٥/ ٢٥٨.

(٣) انظر الفرق رقم ١٢٨ ص٣٤٧.



الفرق بين الطردي، والاطِّراد

كل هذه الألفاظ من اصطلاحات الأصوليين، وكلها ترجع في اللغة إلى مادة: طرد.

والطرد: من طرده يطرده طرْداً وطرَداً، وطرَّده كذلك.

وقال في «الصحاح»: لا يقال من هذا ـ أي: المعنى ـ انفعل ولا افتعل إلا في لغة رديئة[1].

والطرْد: الإبعاد، وكذلك الطَّرَد بالتحريك، وطرَدت الإبل طرْداً وطرَداً؛ أي: ضممتها من نواحيها.

ويقال: طرَدته إذا نفيته عنك وقلت له: اذهب عنّا، وطردت القوم: إذا أتيت عليهم وجزتهم.

أما الاطّراد: فهو التتابع، واطّرد الشيء تابع بعضه بعضاً. واطَّرد الأمر: استقام، وبعير مطَّرد؛ أي: متتابع في سيره، ولا يكبو[2].

وثمة فرق بين الطرد والطردي والاطراد في اصطلاح الأصوليين، فالطرد: هو كون الوصف ليس مناسباً ولا مستلزماً للمناسب وهذا ما عليه بعض الأصوليين؛ كإمام الحرمين، والغزالي، والرازي، وعبّر عنه جماعة آخرون بالطردي، وهو ما عليه الآمدي. وقال الأسنوي رحمه الله: هذا هو المشهور.

وأما الطرد بدون الياء فهو من جملة الطرق الدالة على العلية[3] ـ وسيأتي بيانه ـ.

ونقل الزركشي رحمه الله أن الطرد شيء أحدثه المتأخرون وعنوا به: حمل الفرع

---

(١) انظر: الصحاح ٢/ ٥٠١.

(٢) انظر: لسان العرب ٣/ ٢٦٧ وما بعدها، الكليات ص١٤٠.

(٣) نهاية السول ٤/ ١١. وانظر: سلم الوصول ٤/ ١١١.

على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير في إثبات الحكم؛ كقول بعضهم في مسألة مس الذكر: طويل مشقوق فلا ينتقض بمسّه؛ كالقلم والبوق!![١].

وقد عبّر الأصوليون عن الطرد بألفاظ مختلفة.

فقال بعضهم: هو الذي لا يناسب الحكم ولا يشعر به.

وقال آخرون: هو حمل الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير في إثبات الحكم.

وقيل: مقارنة الحكم للوصف بلا مناسبة لا بالذات ولا بالتبع، وقيل: ما يوجب الحكم لوجود العلة وهو التلازم في الثبوت[٢].

هذا ما يتعلق بالطرد والطردي.

أما الاطراد في اصطلاح الأصوليين فهو من مسالك العلة، واطراد الحد مع المحدود، وهو ما يعبر عنه بالدوران، أو الجريان وهو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود ويلزمه كونه مانعاً من دخول غير المحدود فيه. ويقابله العكس وهو أنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود، أو كلما وجد المحدود وجد الحد وهذا معنى كونه جامعاً. وإذا ذكر الاطراد مفرداً فإنه يقصد به الطرد والعكس معاً وهو دليل على سلامة العلة من النقض[٣].

والفرق بين الطردي والاطراد: هو أن هذا الأخير عبارة عن المقارنة في الوجود والعدم، أما ذلك فهو مقارنة في الوجود فقط[٤]. ومثال الدوران: التحريم مع السكر في العصير، فإنه لما لم يكن مسكراً لم يكن محرماً، فلما حدث الإسكار فيه وجدت الحرمة، ثم لو زال الإسكار بصيرورته خلّاً لزال التحريم، لهذا هو دوران الحكم مع العلة وجوداً وعدماً أو اطراده وانعكاسه معها.

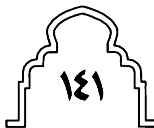
---

(١) انظر: البحر المحيط ٥/٢٤٨.

(٢) انظر: الإبهاج ٣/٥٥؛ نهاية السول ٤/١١١؛ نشر البنود ٢/٢٠٢؛ شرح الكوكب المنير ٤/١٩٥.

(٣) انظر: بيان المختصر ٣/١٣٦؛ البحر المحيط ٥/٢٤٨؛ الكليات ص١٤٠.

(٤) انظر: البحر المحيط ٥/٢٤٨.



الفرق بين الممانعة في الوصف، والممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف

الممانعة لغة: مصدر مانعته الشيء ممانعة، وأصلها من منعته الشيء منعاً ومعناه: تحجير الشيء، وأن تحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريده(١).

واصطلاحاً: امتناع السائل عن قبول ما أوجبه المعلل من غير دليل(٢).

وأنواع الممانعة عند الأصوليين أربعة أنواع: ممانعة في نفس الوصف، وممانعة في نفس الحكم، وممانعة في صلاح الوصف للحكم، وممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف(٣).

والتمييز بين هذه الأربعة سهل وواضح، ما عدا الفرق بين النوع الأول والنوع الأخير، فإن ثمة اشتباهاً حدا بالأصوليين إلى تعمُّد النص على الفرق بينهما.

وسبب هذا الاشتباه هو: أن الوصف لا يتصور منعه حالة انفراده، ولكن يتصور منعه حالة نسبة الحكم إليه في تركيبة القياس، وإذا منع الوصف في حالة تركيب القياس فإنما هو منع لنسبة الحكم إليه ولإفضائه إلى ذلك الحكم، وبما أن العلماء قد نصوا على ذكر نوع رابع وهو: الممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف فلا بد حينئذ من التفريق بينهما لإزالة هذا الاستشكال، فقالوا:

الفرق بينهما هو: أن الممانعة في الوصف نفسه هي عدم تسليم وجود هذا الوصف المذكور في محل النزاع، والممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف المذكور مع تسليم كون الحكم منسوباً إلى الوصف المذكور في محل النزاع(٤).

---

(١) انظر: لسان العرب ٨/٣٤٣. (٢) انظر: التعريفات ص٢٣١.

(٣) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤/١٠٨.

(٤) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/١٠٩.

وقيل: الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلُّقه به في الأصل، والممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف هي منع الحكم بالوصف المذكور في الأصل[1].

ومثال الممانعة في الوصف: قول المعلل في عدم إزالة الخبث بالخل: مانع لا يرفع الحدث فلا يزيل الخبث، قياساً على الدهن.

فيقول المعترض: لا نسلم أن الدهن لا يزيل الخبث[2].

ومنه أيضاً قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة: إنه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فيبطل؛ كبيع الصبرة من الحنطة بصبرة منها.

فيقول المعترض: لا نسلم أن مطلق المجازفة مانع من صحة هذا البيع[3].

ومن الأمثلة التي اختلف هل هي من منع نفس الوصف أو من منع نسبة الحكم إلى الوصف ما ساقه الأصوليون وهو: قول المعلل في كفارة الإفطار في رمضان: إنها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الأكل والشرب، كحد الزنى.

وهذا الوصف وهو كونها متعلقة بالجماع لم يسلمه المعترض بل قال: هي متعلقة بالإفطار إذا كَمُل جناية، لا بالجماع بدليل أنه لو جامع ناسياً لصومه لا يفسد صومه؛ لعدم الفطر وإن كان الوطء زنى يوجب الحد، ولو جامع ذاكراً لصومه يفسد لوجود الفطر وإن كان الوطء حلالاً في نفسه؛ لأن الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة وإنما يتعلق بالحاصل بالآلة كما في الجرح، فإن جرح إنساناً ومات المجروح به ـ أي: بالجرح ـ، يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وإنما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة، فعرفنا أنها متعلقة بالإفطار على وجه الجناية، وهذا الوصف عام يشمل الجماع والأكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل واحد.

وعند ذكر هذا المنع اضطر إلى ذكر أصل المسألة وهو: أن الفطر بالجماع فوق الفطر بالأكل والشرب في الجناية فلا يمكن إلحاق الأكل والشرب به قياساً ولا دلالة.

ثم قيل: إيراد هذا المثال للممانعة في الوصف غير ملائم؛ لأنهن من أمثلة

---

(١) انظر: المرجع السابق ن ص.
(٢) انظر: بيان المختصر ٣/ ١٨٩.
(٣) انظر: كشف الأسرار ٤/ ١٠٩.

النوع الرابع، وهو الممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف؛ لأن السائل منع فيه نسبة الحكم إلى الجماع، وأضافه إلى وصف آخر وهو الفطر.

ولكن يجاب على هذا: بأنه وإن كان كذلك لكن فيه ممانعة في الوصف أيضاً من حيثية أخرى، وهي: إن المعلل جعل كون الكفارة متعلقة بالجماع علة للمنع من الوجوب في الأكل، والسائل منع كونه متعلقاً بالجماع فيكون مانعاً لنفس الوصف عن كونه علة[1].

فمن هذه الحيثية صح أن يكون مثالاً لمنع الوصف، من حيث أن السائل منع فيه نسبة الحكم إلى الجماع وأضافه إلى وصف آخر وهو الفطر، فإنه يصح مثالاً لمنع نسبة الحكم إلى الوصف.



(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/١٠٩.

١٤٢

الفرق بين النقض، وعدم العكس، وعدم التأثير

النقض في اللغة: مصدر نقض الشيء ينقضه، ومعناه: الإفساد، ومنه نقض الحبل ونقض العهد، وهو ضد الإبرام[١].

واصطلاحاً: وجود الوصف بدون الحكم ـ هذا نقض العلة ـ وقيل هو: بيان تخلُّف الحكم المدّعى ثبوته أو نفيه عن دليل المعلل الدال عليه في بعض من الصور[٢].

أما نقض الحد فهو: وجود الحد بدون المحدود، ونقض الدليل هو: وجود الدليل بدون المدلول[٣].

والنقض والمناقضة شيء واحد عند أغلب الأصوليين[٤].

والعكس لغة: مصدر عكس الشيء يعكسه، إذا ردّ وكفّ آخره على أوله[٥].

واصطلاحاً: انتفاء الحكم لانتفاء العلة[٦] وعدم العكس هو وجود الحكم بدون الوصف بل بوصف آخر في صورة أخرى[٧].

والمقصود بالعكس ـ عند الأصوليين ـ هو عكس النقض فإن النقض هو وجود العلة بدون الحكم، فالنقض هو بيان عدم الاطراد بين العلة والحكم، والعكس هو وجود الحكم بدون العلة، والسؤال القادح هو عدم العكس؛ لأن من شروط العلة: الاطراد والانعكاس فإذا اعترض بأنها غير مطردة فهو النقض وإن اعترض بأنها غير منعكسة فهو سؤال عدم العكس.

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٢٤٢.
(٢) انظر: التعريفات ص٤٤٥.
(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٣٩؛ بيان المختصر ٣/ ٢٠٦.
(٤) انظر: الفرق رقم (١٤٦ ص٣٩٢).
(٥) انظر: لسان العرب ٦/ ١٤٤، ١٤٥.
(٦) انظر: نشر البنود ٢/ ٢١٧.
(٧) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٠١؛ نهاية السول ٤/ ١٨٤.

وعدم التأثير **اصطلاحاً** هو: وجود الحكم مع وصف ثم يعدم ذلك الوصف ويبقى الحكم[١].

ومثال النقض[٢]: تعليل الزكاة بالغنى، فينقض بالعقار الذي فيه أجرة عظيمة ومنافع جزيلة مع عدم وجوب الزكاة فيه. فهذا نقض؛ لأنه وجدت العلة التي هي الغنى بدون الحكم الذي هو وجوب الزكاة فلم يطرد وجوب الزكاة مع الغنى.

ومثال العكس[٣]: تعليل الحد بجناية القذف؛ فينتقض بشرب الخمر أو بغيره عكساً؛ أي: أن الحد قد يوجد بشرب الخمر لا بالقذف، فالحد موجود ولا قذف، فوجوب الحد مطرد مع القذف، لكنه غير منعكس لأنه ليس محصوراً فيه بل قد يوجد بسبب شرب الخمر والسكر.

وكذا لو قال قائل: الإنزال سبب وجوب الغسل؛ فينتقض بانقطاع الدم عن المرأة، فإن الغسل واجب ولا إنزال. وهنا وجد الحكم بدون ذلك الوصف في صورة أخرى.

ومثال عدم التأثير[٤]: أن تحريم الخمر ثابت مع اللون الخاص للخمر، فإذا تغيّرت إلى لون آخر فالتحريم باق، فيعلم أن علة التحريم ليس هو ذلك اللون، وأنه لا أثر له في الحكم؛ لأن الحكم ثابت بعد زوال ذلك الوصف الذي فرض أنه علة.

وثمة التقاء بين عدم التأثير وعدم العكس، فكلاهما من باب واحد؛ لأن عدم تأثير الوصف بكونه طردياً راجع إلى عدم انعكاسه، ويتبين ذلك في قول القائل ـ في صلاة الصبح ـ: لا تقصر فلا يقدم أذانها على وقتها كالمغرب، ومنع التقديم ثابت فيما يقصر، والجامع بينهما هو عدم القصر، فقوله: لا تقصر، وصف طردي بالنسبة إلى حكم التقديم، وهو غير منعكس؛ لأن هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف في صورة أخرى غير محل النزاع؛ كالظهر مثلاً فإنها تقصر مع امتناع تقديم أذانها، وهذا المنع لعلة أخرى غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقاء المنع[٥].

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٠١. (٢) انظر: المرجع السابق ن ص.
(٣) انظر: المرجع السابق ن ص. (٤) انظر: المرجع السابق ن ص.
(٥) انظر: الإبهاج ٣/ ١١٢؛ نهاية السول ٤/ ١٨٥، ١٨٦؛ البحر المحيط ٤/ ٢٨٥، ٢٨٦.

ويتضح أن عدم التأثير وعدم العكس من باب واحد عند معرفة أقسام عدم التأثير وهي خمسة: عدم التأثير في الوصف بكونه طردياً، وهذا هو الذي يتفق مع عدم العكس، وعدم التأثير في الأصل بكونه مستغنى عنه في الأصل لوجود معنى آخر مستقل بالغرض، وعدم التأثير في الأصل والفرع جميعاً بأن تكون له فائدة في الحكم، وعدم التأثير في الفرع، وعدم التأثير في الحكم المعلل به، وهذه تستقل بعدم التأثير دون العكس.

ومن هنا نعلم أنهما من باب واحد إلا أن عدم التأثُّر أعم من عدم العكس؛ لأنه يكون في الأصل وفي الوصف، أما عدم العكس فخاص بالوصف فقط. وهذا اصطلاح جدلي؛ لأن الجدليين قسموا عدم التأثير إلى ما يقع في وصف العلة، وإلى ما يقع في أصلها[1] وجعلوا الواقع في الوصف هو عدم الانعكاس.

ورأى بعض الأصوليين أن لا فرق بين عدم التأثير وعدم العكس[2].

ونقل الزركشي رحمه الله عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي قوله: إن الصحيح هو أن العكس عدم الحكم لعدم العلة[3]، والتأثير زوال الحكم لزوال العلة في موضع ما.

قال: وقيل: يجب زوال الحكم لزوال العلة في موضع من أصل العلة. وقيل: لا فرق بين أن يزول الحكم لزوال العلة في موضع من أصل العلة أو من سائر الأصول[4].

فعلى هذا: الفرق بين العكس والتأثير؛ لأن العكس هو زوال الحكم لزوال العلة في جميع المواضع، أو في أي موضع كانت، والتأثير: زواله لزوال العلة في موضع[5].

وقال الأسنوي رحمه الله: من الطرق الدالة على كون الوصف ليس بعلة: عدم

---

(١) انظر: الإبهاج ٣/ ١١١؛ البحر المحيط ٥/ ٢٨٧؛ سلاسل الذهب ص٣٩٦.

(٢) انظر: البحر المحيط ٥/ ٢٨٨.

(٣) في البحر المحيط نقل عن الشيرازي أن العكس عدم العلة لعدم الحكم، ولعله سبق قلم وإلا فالمتفق عليه هو ما ذكرته. انظر: نشر البنود ٢/ ٢١٧.

(٤) انظر: شرح اللمع ٢/ ٨٧٥.

(٥) انظر: البحر المحيط ٥/ ٢٨٨؛ شرح اللمع ٢/ ٨٧٧.

التأثير وعدم العكس. وإنما جمع المصنف[١] بينهما لتفاوت معنييهما، فعدم التأثير هو: أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض أنه علة، وعدم العكس هو: أن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى غير العلة الأولى.

قال: وسماه الإمام[٢]: العكس، والصواب: عدم العكس كما قاله المصنّف؛ لأن العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة[٣].

والذي أراه أن إطلاق الرازي صحيح؛ لأن مقصوده هو ما ذكره القرافي، وهو أن العكس هو عكس النقض كما تقدم.

وقال ابن السبكي رحمه الله: عدم التأثير وعدم العكس من واد واحد، فلذلك جمع بينهما، والذي عليه الجدليون أن عدم التأثير أعم من عدم العكس[٤] وقد بيّنت وجه عمومه قبل قليل.

ومن خلال تأمل عبارات الأصوليين نجدهم يطلقون العكس تارة ويريدون به تخلُّفه؛ أي: عدم العكس، وذلك في مقام عدّه من القوادح الواردة على القياس ـ على القول به ـ ويقصد بالعكس حينئذ عكس النقض، وتارة يراد نفسه ـ أي: العكس وليس عدم العكس ـ وذلك في مقام عدّه شرطاً من شروط العلة ـ على القول به ـ[٥].

ومما تقدم يتبين الفرق بين النقض، وعدم العكس، وعدم التأثير؛ فالنقض هو وجود العلة بدون الحكم، أما عدم التأثير فيكون الحكم فيه موجوداً مع وجود الوصف ومع عدمه. وأما عدم العكس فيكون الحكم فيه موجوداً مع عدم الوصف في صورة أخرى.



---

(١) أي: البيضاوي رحمه الله.

(٢) أي: الإمام الرازي رحمه الله.

(٣) نهاية السول ٤/١٨٣، ١٨٤.

(٤) الإبهاج ٣/١١١. وانظر: سلاسل الذهب ص٣٩٦.

(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٠١؛ نهاية السول ٤/١٨٤؛ البحر المحيط ٥/٢٨٧، ٢٨٨.

١٤٣

الفرق بين فساد الوضع والمناقضة ـ النقض ـ

فساد الوضع في الاصطلاح: أن يكون الجامع قد ثبت اعتباره بنص، أو إجماع، في نقيض الحكم[(١)].

مثاله: أن يقول القائل في كون التكرار في مسح الرأس سنّة: مسحٌ فيسنّ فيه التكرار قياساً على الاستطابة، وهي الاستنجاء فإنه مسح وقد نص على سنية التكرار فيه بالاتفاق.

فيرد المعترض هذا القياس بأنه فاسد الوضع؛ لأن المسح الذي هو الجامع اعتبر بالإجماع في كراهية التكرار في مسح الخف وكراهية التكرار نقيض الحكم الذي هو استحباب التكرار[(٢)].

وإذا كان فساد الوضع إثبات للوصف الجامع بدون الحكم إلا أن الوصف الجامع أثبت نقيض الحكم، وإذا كان النقض هو وجود الوصف بدون الحكم فما الفرق بين هذين النقضين؟.

لم يغفل الأصوليون هذا السؤال، فتعرضوا لبيان الفرق بين فساد الوضع والنقض من أوجه متفرقة.

إلّا أن الأصفهاني رَحِمَهُ اللَّهُ قال: (وسؤال فساد الوضع نقض بالحقيقة؛ لأنه إثبات للوصف الذي هو المسح ـ في المثال السابق ـ بدون الحكم الذي هو استحباب تكرار المسح، إلّا أن الوصف الجامع هاهنا أثبت نقيض الحكم فيكون نقضاً خاصاً)[(٣)].

وكذلك قال الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ عن فساد الوضع هو: مثل النقض؛ لأنه إنما يستفيد

(١) انظر: التعريفات ص١١٦؛ بيان المختصر ٣/ ١٨٥.
(٢) انظر: بيان المختصر ٣/ ١٨٦. (٣) بيان المختصر ٣/ ١٨٦.

به طرده بعد صحة علته؛ كالشهادة إنما يشتغل بتعديل الشهادة بعد صحة الأداء.

ولكن ذكر فرقاً بينهما هو: أن فساد الوضع أقوى من النقض؛ لأن الوضع إذا فسد لم يبق إلا الانتقال، والنقض يمكن الاحتراز عنه[١].

وبالرغم من أن الزركشي رحمه الله ذكر هذا الفرق، إلّا أنه ليس بالفرق الفصل أو المبين، بل هو إلى التقريب بينهما أقرب؛ لأن قوله: إن فساد الوضع أقوى هو إقرار بأنهما يتماثلان في كل شيء تقريباً ما عدا القوة، والقوة أيضاً ليس بينهما فيها تضاد أو اختلاف بل مجرد تفاوت في زيادة أحدهما في القوة.

وبالرغم مما ذكره الأصفهاني والزركشي ـ رحمهما الله ـ من اعتبار فساد الوضع نقضاً خاصاً، إلّا أن بعض الأصوليين من المتأخرين لم يسلم ذلك بحيث اعتبر أن اعتقاد أن فساد الوضع من النقض الخاص مجرد توهم من بعض العلماء، وأن الصحيح خلاف ذلك، إذ قال: التحقيق أن فساد الوضع يشتبه بأمور ويخالفها بوجوه؛ فمنه: أنه يشتبه بالنقض من حيث إنه بيّن فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف، إلّا أن فيه زيادة وهو أن الوصف هو الذي يثبت النقيض، وفي النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت الحكم مع الوصف، فلو قصد به ذلك لكان هو النقض[٢].

وثمة أوجه أخرى؛ نستطيع التفريق بها وإن كانت لا تختص ببيان الفرق من حيث ذات كل سؤال ولكن من حيثيات أخرى، من ذلك: التأثير في الدفع، حيث قال الأصوليون: إن فساد الوضع هو فوق المناقضة في الدفع؛ لأن المناقضة خجل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالتقصي عن عهده النقض؛ أي: بالاحتراز عنها بالجواب أو بزيادة قيد يندفع به النقض، أما فساد الوضع فيفسد القاعدة أصلاً؛ لأن بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في المجالس الأخرى، ولا وجه سوى الانتقال إلى علة أخرى[٣].

وقال البخاري رحمه الله: التحقيق فيه: أن المناقضة بيان أن المجيب بنى الكلام في محله لكن غير محكم حتى قبل النقض، وفساد الوضع بيان أنه وضع الكلام في

---

(١) انظر: البحر المحيط ٥/ ٣٢٠، ٣٢١. (٢) انظر: المدخل لمذهب أحمد ص٣٤٧.

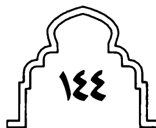
(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١١٩.

غير موضعه فكان أقوى في الدفع[١].

أي: إن تأثير سؤال فساد الوضع أقوى وأشد على المستدل من سؤال النقض؛ لأن في سؤال النقض يمكنه استدراك المدخل الذي نقض به عليه، أما في فساد الوضع فلا يمكنه استدراكه إلا بتغيير أصل البناء الذي بنى عليه علته فهو أشنع.



(١) انظر: المرجع السابق ن ص.



الفرق بين تخصيص العلة، والمناقضة

تخصيص العلة: عبارة عن تخلُّف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدّعى علة لمانع.

ومثال تخصيص العلة: أن يقال في تعليل وجوب تبيين النية في الصوم الواجب: (صوم عري أوله عن النية فلا يصح؛ كالصلاة) أي: قياس الصوم على الصلاة في وجوب تبييت النية من أوله بجامع أنهما عري أولهما عن النية فيبطل الصوم، فتخصص العلة أو تنتقض بصوم التطوع فإنه يصح من غير تبييت النية[١].

وسمي تخصيص العلة تخصيصاً؛ لأن العلة وإن كانت معنى ولا عموم للمعنى حقيقة؛ لأنه في ذاته شيء واحد، ولكن باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف بالعموم، ، فإخراج بعض المحال التي توجد فيه العلة عن تأثير العلة فيه وقصر عمله على الباقي يكون بمنزلة التخصيص، كما أن إخراج بعض أفراد العام عن تناول اللفظ العام إياه وقصره على الباقي تخصيص[٢].

ومن أجاز تخصيص العلة من الأصوليين، وهم من عدا جمهور الحنفية، قال: التخصيص غير المناقضة لغةً، وشرعاً، وفقهاً، وإجماعاً، كما نقل السرخسي وغيره ـ رحمهم الله ـ[٣].

أما **اللغة**؛ فلأن النقض إبطال فعل قد سبق بفعل نشأه؛ كنقض البنيان والتخصيص بيان أن المخصوص لم يدخل في الجملة فكيف يكون نقضاً.

بدليل أن ضد النقض البناء والتأليف، وضد الخصوص العموم.

---

(١) انظر: الإبهاج ٣/ ٨٤؛ كشف الأسرار ٤/ ٣٢؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٦.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٤/ ٣٢.

(٣) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٠٨، وما بعدها، كشف الأسرار ٣/ ٣٢ ـ ٣٦.

ومن حيث **السُّنّة**: فالتخصيص جائز في النصوص الشرعية من الكتاب والسُّنّة، والتناقض لا يجوز فيهما بحال.

ومن حيث الإجماع، فإنهم أجمعوا على أن القياس الشرعي يترك العمل به في بعض المواضع بالنص أو الإجماع أو الضرورة، وذلك يكون تخصيصاً لا مناقضة.

قال البخاري رحمه الله ولهذا سمّاها الشافعي رحمه الله مخصوصة عن القياس، وسميناها ـ أي: الحنفية ـ معدولاً بها عن القياس.

ولهذا بقي ذلك القياس موجباً للعمل في غير ذلك الموضع، والقياس المنتقض فاسد لا يجوز العمل به في موضع.

ومن حيث **المعقول**: فإن المعلل متى ذكر وصفاً صالحاً وادعى أن الحكم متعلق بذلك الوصف فيورد عليه فصل يوجد فيه ذلك الوصف ويكون الحكم بخلافه، فإنه يحتمل أن يكون ذلك لفساد في أصل علته، فيكون ذلك تناقضاً، ويحتمل أن يكون ذلك لمانع منع ثبوت الحكم، وهذا هو التخصيص، بدليل أن البيع علة لثبوت الملك بلا شبهة، ثم إذا لم يثبت الملك به في صورة خيار الشرط لم يدل ذلك على فساد العلة؛ لأن الامتناع لمانع هو الخيار المشروط في العقد[١].

ولعل سبب الخلاف في تخصيص العلة هو: أن من منعها اعتبرها بالنقض المنطقي وهو مختلف عن النقض في أصول الفقه وسيأتي الفرق بينهما إن شاء الله[٢].

ويتخلص من الفرق بين تخصيص العلة والمناقضة أن تخصيص العلة يصحح القياس ويقرره والمناقضة تدل على فساد القياس.

وينتظم في أوجه من التشابه كل من تخصيص العلة وهو المعدول به عن سنن القياس والمناقضة والاستحسان ويختص الاستحسان بأنه من عدم الحكم لعدم العلة ويختص تخصيص العلة بأنه نقض الطرد.



---

(١) انظر: المصدر السابق ن ص.

(٢) انظر: الفرق رقم (١٤٦ ص٣٩٢)، والفرق رقم ١٥٦ ص٤١٨، وانظر: فتاوى ابن تيمية ٤/٤٦.

١٤٥

الفرق بين فساد الاعتبار وفساد الوضع

فساد الاعتبار: أن يكون القياس صحيحاً في مقدماته، لكن يكون مخالفاً للنص أو الإجماع في مقتضاه.

وسمي فساد الاعتبار؛ لأن فساده من جهة اعتباره بغيره مما قابله من الأدلة فقط، لا لكون الدليل صحيحاً أو غير صحيح في مقدماته[١].

مثاله: أن يقول القائل في حل المذبوح الذي ترك التسمية عليه قصداً: ذبحٌ صدر من أهله في محله فيحل، قياساً على ذبح ناسي التسمية.

فيقول المعترض: هذا القياس فاسد الاعتبار في هذا الحكم ولا يصح فيه، لكونه مخالفاً للنص، وهو قول تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١][٢].

والداعي إلى ذكر الفرق بين فساد الوضع وفساد الاعتبار هو ما تبناه بعض الأصوليين من أن فساد الاعتبار هو عين فساد الوضع ـ كالشيخ الشيرازي رحمه الله ـ وأيّده آخرون وقالوا: لكن الفقهاء فرّقوا بينهما فقالوا:

فساد الوضع: هو أن يعلق على العلة ضد ما تقتضيه، وفساد الاعتبار: هو أن يعلق على العلة خلاف ما تقتضيه[٣].

ولكن هذا خلاف ما عليه جمهور الأصوليين في فساد الاعتبار، وهو ما تقدم في تعريفه.

والذي عليه أكثر الأصوليين ـ خاصة المتأخرين منهم ـ هو أن فساد الاعتبار أعمّ من فساد الوضع، فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار، وليس كل فاسد الاعتبار

---

(١) انظر: بيان المختصر ٣/ ١٨٢، ١٨٣. (٢) انظر: تفسير القرطبي ٧/ ٧٤.
(٣) انظر: البحر المحيط ص٣٢٠؛ المنهاج في ترتيب الحجاج ص١٧٨.

فاسد الوضع؛ لأن فساد الوضع بيان مناسبة الوصف لنقيض الحكم، أما فساد الاعتبار فهو استعمال القياس على مناقضة النص أو الإجماع فهو أعم مطلقاً.

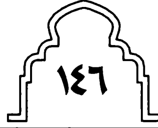
قال الزركشي رحمه الله: هذا اصطلاح المتأخرين وأما المتقدمون فعندهم أنهما مترادفان[1].

ويمكن أن يكون بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه، وذلك لأن فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع من حيث إن فساد الوضع بيان مناسبة الوصف لنقيض الحكم، وأن فساد الاعتبار استعمال القياس على مناقضة النص أو الإجماع، وأن فساد الوضع أعم من حيث إنه قد يعم حالة مناقضة النص وغيره؛ أي: يثبت الوصف نقيض الحكم.

ورجحه الشيخ الأمين الشنقيطي رحمه الله وفضيلة الدكتور عمر بن عبد العزيز.



(١) انظر: البحر المحيط ٥/ ٣٢١. مذكرة أصول الفقه ص٤٩٤.



الفرق بين المناقضة عند الأصوليين، والمناقضة عند أهل النظر

المناقضة والنقض عند أكثر الأصوليين إطلاقان مدلولهما واحد، وهو: تخلُّف الحكم عن الوصف المدّعى كونه علة، ولا فرق بين الإطلاقين عند أكثر الأصوليين(١).

بيد أن أهل النظر فرقوا بين المناقضة والنقض، فالمناقضة عندهم مرادفة للمنع عند الأصوليين(٢).

وقال السعد التفتازاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إن مرجع جميع الاعتراضات إلى المنع والمعارضة... فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع، والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة..

وعند أهل النظر: المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه، وعند الأصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها إلى الممانعة؛ لأنها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلُّف الحكم بمنزلة السند له... فالحاصل أن قدح المعترض إما أن يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل، أو في المدلول.

والأول: إما أن يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة، والممنوع: إما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدونه ويسمى مناقضة؛ إما مقدمة لا بعينها وهو النقض، بمعنى أنه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلّف الحكم عنه في شيء من الصور)(٣).

إذا تبيّن اصطلاح كل من الفريقين، فإنه يترتّب على هذا الفرق أمور، وهي:

---

(١) انظر: فتح الغفار ٣/ ٤٢؛ نهاية السول ٤/ ١٤٦؛ شرح نور الأنوار على المنار ٢/ ٣٣٥.

(٢) انظر: شرح نور الأنوار ٢/ ٣٢٣، ٣٣٥؛ سلم الوصول ٤/ ١٤٧.

(٣) التلويح ٢/ ٩٠.

أن ليس كل نقض في المنطق هو نقضاً في أصول الفقه، فالنقض عند المنطقيين وأهل النظر هو النقض الإجمالي وهو ادعاء السائل بطلان دليل المعلل، مع إقامة الدليل على دعوى بطلانه، وذلك إما بتخلُّف المدلول عن الدليل، أو بسبب استلزامه المحال كالدور المحال(١)، والتسلسل(٢) ونحو ذلك.

فالأول ـ وهو تخلُّف المدلول عن الدليل ـ مثل قول القائل في مذهب الفلاسفة في قدم العالم: العالم قديم؛ لأنه أثر القديم وكل ما هو أثر القديم فهو قديم. فينتج من الشكل الأول: هو قديم ـ أي: العالم قديم ـ.

فيقول السائل: هذا الدليل باطل؛ لأنه يوجد مع عدم وجود مدلوله، وقد يوجد مع مدّعى آخر مقطوع بأنه غير حق، كأن يقول: الحوادث اليومية المتجددة في الدنيا حيناً بعد حين أثر القديم، وما هو أثر القديم فهو قديم. ينتج من الشكل الأول: الحوادث اليومية المتجددة في الدنيا حيناً بعد حين قديمة، مع أن حدوثها مشاهد مدرك بالحواس فهو يقيني.

ومقدمة الدليل المذكور الصغرى وهي كونها أثر القديم صحيحة فتعين أن قوله: وكل ما هو أثر القديم فهو قديم باطل؛ لأنه منقوض بالحوادث اليومية المتجددة بمرأى ومسمع.

وحاصله أن يقول السائل: إن دليلك الذي هو قولك: وكل ما هو أثر القديم فهو قديم، منقوض؛ لأن الحوادث اليومية أثر القديم وليست بقديمة.

فإن المدلول لازم للدليل، وتخلّف اللازم عن الملزوم لا يمكن، فلا يكون تخلف المدلول عن الدليل إلا لفساد فيه.

ومثال الثاني من نوعي النقض: وهو استلزامه المحال أن يقول المعلل: الحد له تعريف، ثم يقيم الدليل على ذلك فيقول: لأنه تعريف وكل تعريف له تعريف، ينتج من الشكل الأول: الحد له تعريف.

---

(١) انظر: الفرق رقم (١٤٣).

(٢) التسلسل، هو أن يستند وجود الممكن إلى علة مؤثرة فيه وتستند هذه العلة إلى علة مؤثرة فيها وهي إلى علة ثالثة مؤثرة فيها وهكذا تسلسلاً مع العلل إلى ما لا نهاية وهو مستحيل عقلاً. ضوابط المعرفة ص٣٣٧.

فيقول السائل: هذا الدليل منقوض؛ لاستلزامه المحال، وهو التسلسل إلى غير نهاية؛ لأن قولك: وكل تعريف له تعريف يقتضي أنه كلما أُتي بتعريف لزمه تعريفه بتعريف آخر إلى غير نهاية وهذا محال(١).

أما في أصول الفقه فلا يلزم أن يكون النقض كذلك، إذ قد يكون من تخصيص العلة.

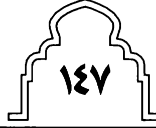
فلو جاءت كلية موجبة مثلاً في نص ثم جاءت في نص آخر جزئية سالبة مناقضة لها فإن ذلك لا يعد تناقضاً، بل تكون السالبة الجزئية مخصصة لعموم الموجبة الكلية، وإن كان يستلزم بطلان إحداهما في المنطق لأجل التناقض، فإن إنتاج نقيض الدعوى أو مساوي نقيضها أو أخص من نقيضها مستلزم بطلانها(٢).

من أمثلة ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨](٣) في قوة كلية موجبة وهي: كل مطلقة تتربّص بنفسها ثلاثة قروء، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا . . .﴾ [الأحزاب: ٤٩](٤) في قوة جزئية سالبة مناقضة للكلية الموجبة المذكورة وهي: بعض المطلقات لا يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، وهن المطلقات قبل الدخول فلا عدة عليهن.

فهذه الموجبة الكلية لا تنقضها هذه السالبة الجزئية في أصول الفقه، بل تكون مخصصة لعمومها، والتخصيص هو قصر العام على بعض أفراده بدليل(٥).



(١) انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ٢/ ٥٥، ٥٦.
(٢) انظر: المرجع السابق ٢/ ٨٨.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ١١٢.
(٤) انظر: تفسير القرطبي ١٤/ ٢٠٢.
(٥) انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ٢/ ٨٨.



الفرق بين المناقضة والمعارضة

المعارضة في اللغة: مفاعلة من عارض الشيء إذا قابله، ومنه قولهم: عارضت كتابي بكتابه؛ أي: قابلته، والمعارضة أيضاً المبادلة، تقول: عارضته المتاع أو الدابة معارضة إذا بادلته.

وعُرض الشيء يعرض واعترض: انتصب، ومنع، وصار عارضاً؛ كالخشبة المنتصبة في النهر والطريق ونحوها تمنع السالكين سلوكها، ويقال: اعترض الشيء دون الشيء أي: حال دونه(١).

والمعارضة في اصطلاح الأصوليين: إقامة الدليل على خلاف ما أقام الخصم الدليل عليه.

ودليل المعارض إن كان عين دليل المعلل سمي قلباً وإلّا فإن كانت صورته كصورته سمي معارضة بالمثل، وإلا فمعارضة بالغير(٢).

والمعارضة في الأصل: أن يبدي المعترض معنى آخر في الأصل يصلح للعلية غير ما علّل به المستدل، وتكون تلك العلة معدومة في الفرع ـ وهذا هو سؤال الفرق(٣) ـ.

والمعارضة في الفرع: أن يبدي المعترض معنى في الفرع يقتضي نقيض حكم المستدل، وهذا الأخير هو المقصود بالمعارضة إذا أطلقت(٤).

وقيل: المعارضة: أن يعارض حكم الفرع بما يقتضي نقيضه، أو ضده بنص، أو إجماع، أو بوجود مانع، أو بفوات شرط(٥).

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ١٦٧ وما بعدها. (٢) انظر: التعريفات ص٢١٩.
(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٩٥؛ البحر المحيط ٤/ ٣٣٤؛ إرشاد الفحول ص٢٣٢.
(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ٣١٨.
(٥) انظر: البحر المحيط ٤/ ٣٣٩؛ إرشاد الفحول ص٣٣٣.

والمعارضة في الوصف قسمان:

أحدهما: أن يكون بضد حكمه.

والثاني: أن يكون في عين حكمه، مع تعذُّر الجمع بينهما وهو القلب[١].

وقال عبد العزيز البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الفرق بين مناقضة الوصف، ومعارضة الوصف هو: أن مناقضة الوصف إبطال نفسه بأثر أو نص أو إجماع يرد على خلافه، أو إيراد صورة تخلَّف الحكم فيها عن الوصف، ومعارضة الوصف: إيراد وصف آخر يوجب خلاف ما أوجبه ذلك له بوصف من غير تعرض لنفس الوصف[٢].

ونقل الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المعارضة: أنها إلزام الجمع بين شيئين والتسوية بينهما في الحكم نفياً وإثباتاً.

وقيل: إلزام الخصم أن يقول قولاً قال بنظيره ـ وهذا أعم من أن تكون معارضة في الأصل أو الفرع أو الوصف ـ.

والفرق بينه وبين المناقضة هو من حيث إن كل نقض معارضة، بخلاف العكس.

وأيضاً فالنقض لا يكون بالدليل، والمعارضة تكون بالدليل على الدليل صحيحة[٣].

وفرق آخر وهو: أن المناقضة لا تتطرّق إلى الأدلة الشرعية أو ما ثبت بها من العلل خلافاً للمعارضة، فإن الأدلة الشرعية لا تحتمل المناقضة وكذلك العلل بعدما ظهر أثرها بتلك الأدلة وإجماع الأمة؛ لأن هذه الأدلة لا تحتمل التناقض فكذا المؤثرات الثابتة بها؛ لأن في مناقضتها مناقضة لهذه الأدلة وذلك لوجهين:

أحدهما: أن الأدلة تحتمل التعارض لجهلنا بالناسخ، كذا العلل التي يثبت أثرها بها، وأما المناقضة فلا تحتملها النصوص فكذا العلل الثابتة بها.

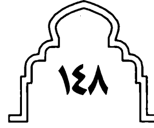
الثاني: أن التناقض يبطل نفس الدليل لنسبة الجهل والسفه إلى صاحب الشرع، والتعارض يقرره ويلزم نسبة الجهل إلى المستدل[٤].

---

(١) انظر: إرشاد الفحول ص٣٣٣. (٢) انظر: كشف الأسرار ٣/ ٣٥٤.

(٣) انظر: البحر المحيط ٤/ ٣٣٣.

(٤) انظر: فتح الغفار ٣/ ٤٣. وانظر الفرق رقم ٢٣٤ ص٦٣٤.



الفرق بين القلب والمعارضة

القلب لغة: مصدر قلب الشيء يقلبه إذا حوّله عن وجهه، أو حوّله ظهراً لبطن. والقلب أيضاً صرفك إنساناً تقلبه عن وجهه الذي يريده(١).

واصطلاحاً: تعليق نقيض الحكم المذكور أو لازم نقيضه على العلة المذكورة إلحاقاً بالأصل المقيس عليه(٢).

والقلب نوعان: قلب بجميع أوصاف العلة؛ كقول المستدل في أن الخيار في المبيع يورث: فإن الموت معنى يزيل التكليف فوجب أن لا يبطل الخيار؛ كالجنون، والإغماء.

فيقول المعترض: أقلب هذه العلة فأقول: إن الموت معنى يبطل التكليف، فوجب أن لا ينقل الخيار إلى الوارث؛ كالجنون والإغماء(٣).

وقلب ببعض أوصاف العلة؛ كقول المستدل في ضم الذهب والفضة في الزكاة؛ مالان زكاتهما ربع العشر بكل حال، فيضم أحدهما إلى الآخر في الزكاة؛ كالصحاح والمكسرة.

فيقول المعترض: أقلب العلة وأقول: مالان زكاتهما ربع العشر بكل حال فلا يضم أحدهما إلى الآخر بالقيمة؛ كالصحاح والمكسرة.

والمشهور عند الأصوليين: أن هذا النوع الأخير من القلب هو نوع من المعارضة(٤)؛ لأن المستدل يقول: إنما جعلتُ العلة جميع الأوصاف فإذا قلب بعضها فلم تفسد العلة وإنما جئت بأخرى.

ولأن المعارضة دائماً هي معنى في الأصل أو الفرع أو دليل مستقل يقتضي

(١) انظر: لسان العرب ١/ ٦٨٥، ٦٨٦.
(٢) انظر: بيان المختصر ٣/٢٣٨؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٣٣١.
(٣) انظر: البحر المحيط ٥/ ٢٩١.
(٤) انظر: الفرق رقم (١٤٧ ص٣٩٥).

خلاف ما ادعاه المستدل، وهذا الوصف المذكور كذلك يقتضي خلاف ما ادعاه المستدل.

فما تصدق عليه المعارضة يصدق عليه القلب من حيث إنه تسليم دليل الخصم، وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه(١).

وقيل: إن القلب ليس من المعارضة؛ لأن شرط المعارضة التعارض في نفس الحكم، وفي القلب لم تقلب العلة في عين الحكم المنصوب بل عدل إلى حكم آخر. ولا يتصور القلب إلا كذلك(٢).

ولكن على الرأي المشهور عند الأصوليين فإن القلب نوع من المعارضة إلَّا أن بينهما فرقاً؛ وهو أن العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والأصل اللذين ذكرهما المستدل، بخلاف القلب فإن علته ـ أي: المعترض ـ وأصله هما علة المستدل وأصله(٣).

ويفترقان أيضاً بأمور أخرى(٤):

أحدها: أن القلب معارضة مبنية على إجماع الخصمين سواء انضم إليهما إجماع الأمة أم لا.

الثاني: أن المناقضة في القلب وضعية أما في المعارضة فحقيقية؛ أي: أن الخصمين قد تواضعا على المناقضة في القلب. أما في المعارضة فليست من قِبَل الخصمين فقط بل فيها مناقضة حقيقية في نفس الأمر.

الثالث: أن علة المعترض في المعارضة وأصله قد يكون مغايراً لعلة المستدل وأصله، بخلاف القلب فإن علته وأصله هما علتي المستدل وأصله.

الرابع: أنه لا يحتاج إلى أصل ولا إثبات الوصف في القلب فالمعارضة أعم من القلب، وكل قلب معارضة ولا عكس.

---

(١) انظر: نهاية السول ٤/ ٢١٠؛ البحر المحيط ٥/ ٢٩٢؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٣٣٢.

(٢) انظر: المنخول ص٤١٤؛ نهاية السول ٤/ ٢١١.

(٣) انظر: بيان المختصر ٣/ ٢٣٩، ٢٤٠؛ روضة الناظر ٢/ ٣٧٧؛ نهاية السول ٤/ ٢١٩؛ البحر المحيط ٥/ ٢٩٢.

(٤) انظر: البحر المحيط ٥/ ٢٩٢.

الخامس: أنه لا يمكن في القلب الزيادة في العلة وفي سائر المعارضات يمكن أن يزيد المعترض في العلة.

السادس: أنه لا يمنع القلب منع وجود العلة في الأصل والفرع؛ لأن أصل القالب وفروعه هي أصل المعلل وفروعه، بينما يمكن ذلك في بقية المعارضات.

وقيل: إن القسم الأول من القلب ـ وهو الذي يتبين فيه أن دليل المستدل عليه لا له ـ هو من قبيل الاعتراضات، أما القسم الثاني وهو ما يدل على المستدل من وجه آخر، فاختلفوا فيه، هل هو منع أو معارضة؟ فذهب قوم إلى أنه معارضة؛ لأن المعترض يعارض دلالة المستدل بدلالة أخرى، وقيل: ليس هو معارضة بل منعاً، ويترتب على هذا الخلاف أمور(١):

منها: أنه إن قيل: إن القلب معارضة جازت الزيادة عليه، وإن قيل: هو منع لم تجز فيه الزيادة؛ لأن المعترض يعترض بدليل آخر أو بعلة أخرى غير علة المستدل وهذه هي الزيادة، ولكن المنع لا تجوز فيه الزيادة على دليل المستدل؛ لأنه امتناع عن التزام ما أبداه المستدل من الدليل.

ومنها: إن قيل: إنه معارضة جاز قلب القلب من المستدل على المعترض كما أنه يجوز له معارضة العلة ومنعها؛ أي: أنه ليس للمستدل منع القلب لو لم يكن معارضة؛ لاستلزامه القدح في علة نفسه أو أصله، بخلاف المعارضة فإن للمستدل أن يعترض عليها بكل ما للمعترض أن يعترض به على دليل المستدل من المنع والمعارضة وله أن يقلب قلبه!!

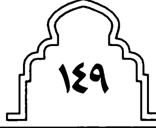
وإن قيل: إنه منع لم يجز ذلك؛ لأن المنع لا يمنع.

ومنها: إن قيل: إنه معارضة جاز أن يتأخر عن المعارضة؛ لأنه كالجزء منها، وإن كان منعاً لم يجز أن يتأخر بل يجب تقديمه عليها؛ لأن المنع مقدم على المعارضة.

ومنها: إن قيل: إنه معارضة فإنه يقبل فيه الترجيح أما إن قيل: إنه منع فإنه لا يجوز فيه الترجيح؛ لأن المعارضة تقبل الترجيح كالدليل المبتدأ.

---

(١) انظر: نهاية السول ٢١٩/٤؛ البحر المحيط ٢٩٣/٥، ٢٩٤.



١٤٩

الفرق بين فساد الوضع وكل من القلب والقدح في المناسبة

تقدم **تعريف فساد الوضع** وأنه اقتضاء العلة نقيض ما علّق بها، وحاصل القلب في **اصطلاح الأصوليين**: تعليق نقيض الحكم المذكور أو لازم نقيضه على العلة المذكورة إلحاقاً بالأصل المذكور(١).

ويشتبه فساد الوضع بالقلب من حيث إثبات العلة نقيض الحكم في كلٍّ، ولكنه يفارقه من حيثية أخرى وهي أن إثبات نقيض الحكم في القلب يكون بأصل المستدل، بينما إثبات نقيض الحكم في فساد الوضع يكون بأصل آخر، فلو ذكر بأصله كان هو القلب(٢).

والقدح في المناسبة هو: القدح في مناسبة الوصف المعلل به بأن يبين المعترض اشتمال الوصف المدّعى علة مناسبة للحكم على مفسدة راجحة على المصلحة التي تضمنها، أو على مفسدة مساوية لهذه المصلحة(٣).

ويشتبه فساد الوضع أيضاً بالقدح في المناسبة من حيث إن المعترض ينفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه، إلّا أنه لا يقصد في فساد الوضع بيان عدم مناسبة الوصف للحكم بل بناء نقيض الحكم عليه في فصل آخر، فلو بيّن المعترض مناسبة الوصف لنقيض الحكم بلا أصل كان حينئذ قدحاً في المناسبة(٤).

مما تقدم يتلخص أن ثبوت النقيض مع الوصف نقض، فإن زيد ثبوته به ففساد الوضع، وإن زيد كونه به وبأصل المستدل فهو قلب، وبدون ثبوته معه فالمناسبة إن كانت من جهة واحدة فهو قدح في المناسبة، وإن كانت من جهتين فلا يعتبر(٥).

---

(١) انظر: بيان المختصر ٣/ ٢٣٨؛ المدخل لمذهب أحمد ص٣٥٥.

(٢) انظر: المدخل لمذهب أحمد ص٣٤٧.

(٣) انظر: بيان المختصر ٣/ ٢٠١.

(٤) انظر: المرجع السابق ن ص.

(٥) انظر: المدخل لمذهب أحمد ص٣٤٨.

١٥٠

الفرق بين القلب والعكس

تقدم أن القلب أحد نوعي المعارضة، وأنه المعارضة التي فيها مناقضة، بأن يكون دليل المعارض على نقيض الحكم بعين الدليل.

وقد نوّعه بعض الأصوليين إلى نوعين: قلب العلة حكماً، والحكم علة.

كقول المستدل ـ في أن الإسلام ليس من شروط الإحصان ـ: الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم؛ كالمسلمين.

فيقول المعترض: المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة؛ لأنه يرجم ثيبهم. فجعل ما نصبه المستدل علة في الأصل وهو جلد المائة حكماً، وما جعله حكماً وهو الرجم علة، وهذا هو القلب الحقيقي(١).

والثاني: قلب الوصف شاهداً على الخصم بعد أن كان شاهداً له، ويكون بزيادة على تعليل المعلل مفسدة له، تقريراً، أو تفسيراً، لا تبديلاً، وتغييراً ـ ليكون وهو معارضة فيها مناقضة ـ لأنه يوجب خلاف ما أوجبه المعلل بتعليله من الحكم بدليل آخر وهذا معارضة؛ ولأن فيه مناقضة وإبطالاً للتعليل الأول.

ومثاله: قول المستدل ـ في أن صوم رمضان تتعين فيه النية ـ: صوم فرض فلا يتأدّى إلّا بتعيين النية؛ كصوم القضاء.

فيقوم المعترض بتفسير الوصف تفسيراً يؤدي إلى قلب ما أراده المعلل فيقول: لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه؛ كصوم القضاء، لكن هنا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بعد الشروع، فهذا قلب مع زيادة تفسيرية(٢).

وهذا النوع الأخير من القلب يسمى عكساً عند بعض الأصوليين؛ لأن حاصله

---

(١) انظر: فتح الغفار ٣/ ٤٥، ٤٦.

(٢) انظر: التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ٩١؛ فتح الغفار ٣/ ٤٦.

عكس خصوص حكم الأصل في علة المعلل[١].

وقد فرّق التفتازاني رحمه الله بين القلب والعكس بأن دليل المعارض إن كان على نقيض الحكم بعينه فهو قلب، إن كان على ما يستلزمه فهو عكس، وإن كان بدليل آخر فهو المعارضة الخالصة ـ أي: الخالصة عن المناقضة ـ[٢].

ومثال ما كان دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه وهو القلب ـ قد تقدم ـ.

ومثال ما كان دليل المعارض يدل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض ـ وهو العكس ـ كقول المستدل ـ في أن صلاة النفل لا تجب بالشروع؛ كالوضوء.

فيقول المعترض: لما كان المذكور ـ وهو صلاة النفل ـ مثل الوضوء وجب أن يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء. وذلك إما بشمول العدم أو بشمول الوجود، والأول باطل؛ لأنها تجب بالنذر إجماعاً فيتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعاً.

وهذا نقيض حكم المستدل، فالمعترض أثبت بدليل المستدل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما أثبته المستدل وهو عدم وجوبها بالشروع[٣].

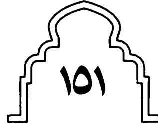


(١) انظر: التلويح مع التوضيح ٢/ ٩١؛ فتح الغفار ٣/ ٤٧.
(٢) انظر: التلويح ٢/ ٩١.
(٣) انظر: التلويح ٢/ ٩١.

المبحث الثاني

الفروق في الاستحسان والمصالح

وفيه سبعة فروق



الفرق بين القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة

الاستحسان في اللغة: استفعال من الحسن، وهو نقيض القبح، ومعناه: عدّ الشيء حسناً[(١)].

واصطلاحاً: اختلف في تعريفه، وكان أرجح ما قيل فيه إنه: العدول عن الحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول[(٢)].

ومرجع الاستحسان إلى أمرين[(٣)]:

الأول: ترجيح قياس خفي على قياس جلي بدليل.

الثاني: استثناء مسألة جزئية من أصل كلي، أو قاعدة عامة بناء على دليل خاص يقتضي ذلك.

والمصلحة في اللغة: الصلاح، وهي واحد المصالح من صَلَح يصْلَح ويصلُح صلاحاً وصلُوحاً، وأصلح كذا: إذا أحسنه وأصلح: إذا أتى بالصلاح، وهو الخير والصواب والنفع، فالمصلحة هي المنفعة والخير والصواب[(٤)].

واصطلاحاً: المحافظة على مقصود الشرع من الخلق وهو خمسة: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال[(٥)].

والمصالح المرسلة اصطلاحاً هي: المصالح الملائمة لمقاصد الشارع ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء[(٦)].

---

(١) انظر: الصحاح ٥/ ٢٠٩٩؛ القاموس المحيط ٤/ ٢١٠؛ التعريفات ص١٨.
(٢) انظر: كشف الأسرار ٤/ ٤٠٣؛ الأقوال الأصولية للإمام الكرخي ص١١٢.
(٣) انظر: أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٢/ ٧٣٩.
(٤) انظر: لسان العرب ٢/ ٥١٦؛ تاج العروس شرح القاموس ٢/ ١٨٣.
(٥) انظر: المستصفى ١/ ٢٨٦، ٢٨٧.
(٦) انظر: المصالح المرسلة ومكانتها في التشريع ص١٤.

وإذا كان القياس يتفق مع الاستحسان في أن كلّاً منهما يجري في الوقائع التي لها نظير ومثيل في النصوص أو الإجماع فما الفرق بينهما؟

وإذا كان القياس يتفق مع المصلحة في كون كلٍّ منهما يجري في الوقائع التي ليس فيها نص خاص من الشارع، فما الفرق بينهما؟

عني الأصوليون بالتفريق بين القياس والاستحسان والمصالح المرسلة فقالوا:

إن القياس يجري في الوقائع التي لها نظير أو مثيل في النص أو الإجماع على وفق أحكامها.

أما الاستحسان فيجري في مسألة لها نظير ولكنها استثنيت من الحكم لدليل يوجب ذلك(١).

أما المصلحة المرسلة فإنها تجري في واقعة ليس لها نظير في الشرع تقاس عليه، وإنما يثبت الحكم فيها ابتداءاً؛ أي: أن القياس يرجع إلى أصل معين، أما المصلحة فلا ترجع إلى أصل معين؛ وذلك لأن القياس هو إلحاق أمر لم ينص على حكمه الشرعي بأمر منصوص أو مجمع على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم، مثل: قياس النبيذ على الخمر في تحريم الشرب لعلة الإسكار الموجود في كلٍّ منهما.

ولذلك قيدت المصالح بالإرسال، فقيل: المصلحة المرسلة، وهو اصطلاح أريد به التفرقة بينه وبين القياس. فالقياس لا بد أن يكون للفرع فيه شاهد من أصل، وجدت فيه علة الفرع وقام الدليل من نص أو إجماع على عليتها أو على جريان الحكم على وفقها، أما المصالح المرسلة فهي ما كانت خالية عن مثل هذا الشاهد ولكنها في الوقت نفسه ملائمة لاعتبارات الشارع وجملة مقاصده وأحكامه(٢).

ولهذا فرّق الأصوليون بين المصلحة وعلة الحكم فقالوا:

إن المصلحة هي ما قصده الشارع بتشريع الحكم، سواء كان جلب منفعة أو دفع مضرة ومفسدة، فهي في الحقيقة نتيجة العمل وثمرته التي تترتّب على مباشرته

---

(١) انظر: الموجز في أصول الفقه ص٢٣٩.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/٢٠٦؛ المدخل لمذهب أحمد ص٢٩٥؛ أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٢/٧٤٠؛ المصالح المرسلة ومكانتها في التشريع ص١٥، ١٦.

واختياره، سواء كان فعلاً أو تركاً، أما العلة فهي ما ينبني عليه الحكم فيلزم تقدّم وجودها على ما هي علة له لتبعث عليه؛ كالمسكرات، علة حرمتها وصف الإسكار الذي يوجد فيها، ومصلحة حرمتها صيانة العقول عن الفساد والإفساد وهذا ما يترتب عليه مباشرة هذا الحكم(١).

وعلى ما سبق يظهر أيضاً الفرق بين الاستحسان والمصلحة المرسلة؛ حيث إن الاستحسان هو العدول عن حكم دليل إلى خلاف ذلك الحكم بدليل أقوى منه مثل العدول عن نص عام أو قياس، إلى نص خاص أو قياس خفي لدقة علته وبُعدها عن الذهن؛ لأن في ذلك مراعاة للمصلحة أو دفعاً للمفسدة، مثل: جواز عقد الاستصناع مع أن المعقود عليه معدوم حين العقد، فالقياس يقتضي عدم جواز العقد على المعدوم للمفسدة الموجودة ولكن في عقد الاستصناع استحسن جوازه لرجوح المصلحة فيه.

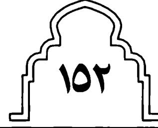
وأما المصلحة المرسلة فالمدار فيها على وجود وصف مناسب، ولكن لم يتعرض الشارع له بالاعتبار ولا بالإلغاء، بل أرسله، فليس ثمة نص ولا إجماع ولا قياس في المسألة المجتهد فيها، مثل: جمع القرآن في عهد الصديق رضي الله عنه(٢).



---

(١) انظر: الموجز في أصول الفقه الإسلامي ص٢٤٥، ٢٤٦.

(٢) انظر: أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٢/ ٧٤٠.



الفرق بين المصالح المرسلة والبدع

البدع في اللغة: جمع بدعة، والبدعة من الابتداع: وهو اختراع الشيء لا على مثال سابق[(١)].

واصطلاحاً: تطلق بإطلاقين:

فتطلق بإزاء ما يخالف السنّة فتكون: هي الفَعلة المخالفة للسنّة، سميت بدعة لأن قائلها ابتدعها من غير مقال إمام.

وتطلق بإزاء ما يخالف الدين بعد اكتماله فتكون هي: الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة ولا التابعون ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي[(٢)].

ونظراً لما بين المصالح المرسلة والبدع من تشابه في الظاهر لم يغفل الأصوليون عن ذكر ما يدفع هذا الاشتباه فعنوا بذكر الفرق بينهما وبيان شرعية العمل بالمصالح المرسلة، وعدم مشروعية العمل بالبدع، فقال الشاطبي[(٣)] رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان وجه تشبيه البدع بالمصالح:

إن كثيراً من الناس عدوا أكثر المصالح المرسلة بدعاً ونسبوها إلى الصحابة والتابعين، وجعلوها بذلك حجة فيما ذهبوا إليه من اختراع العبادات، وبما أن المصالح المرسلة يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين، فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه قياساً بحيث إذا عرض

---

(١) انظر: الصحاح ٣/ ١١٨٣.

(٢) انظر: الأحكام لابن حزم ١/ ٥٤٣؛ التعريفات ص٤٣؛ مجموع الفتاوى ١٣/ ٣١١.

(٣) هو: إبراهيم بن موسى الغرناطي، الشهير بالشاطبي، أبو إسحاق نظار، أصولي، مفسر، فقيه، لغوي، محدث، ورع؛ زاهد، صاحب تصانيف نافعة، منها: (الموافقات في أصول الفقه، وسماه عنوان التعريف بأصول التكليف، والاعتصام في الحوادث والبدع، والمجالس شرح كتاب البيوع من صحيح البخاري). توفي سنة ٧٩٠هـ ترجمته في: شجرة النور الزكية ص٢٣١؛ الفتح المبين ٢/ ٢٠٤.

على العقول تلقته بالقبول، فإن هذا بعينه موجود في البدع المستحسنة، فإنها راجعة إلى أمور في الدين مصلحية ـ في زعم واضعيها ـ في الشرع على الخصوص، وإذا ثبت هذا ـ بزعمهم ـ فإن كان اعتبار المصالح المرسلة حقاً فاعتبار البدع المستحسنة حق؛ لأنهما يجريان من واد واحد، وإن لم يكن اعتبار البدع حقاً لم يصلح اعتبار المصالح المرسلة.

فلما كان هذا مزلة قدم لأهل البدع أن يستدلوا على بدعتهم من جهته بيّن رحمه الله وجه الخطأ وبيّن أن المصالح المرسلة ليست من نوع البدع، وفرّق بينهما تفريقاً مبيناً وهو: أن المعنى المناسب الذي يربط به الحكم لا يخلو من ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يشهد الشرع بقبوله، فلا إشكال في صحته، ولا خلاف في إعماله، وإلا كان مناقضة للشرع؛ كشريعة القصاص لحفظ النفوس.

الثاني: ما شهد الشرع بردّه، فلا سبيل إلى قبوله؛ لأن المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها، ومثاله: جعل عقوبة الوقاع في نهار رمضان شهرين متتابعين بدل إعتاق رقبة وإن كان ذلك مناسباً في حق السلطان مثلاً، لكن الشرع شهد بردّه على هذه الحال.

الثالث: ما سكتت عنه الشواهد الخاصة، فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه، وهو من وجهين:

أحدهما: أن لا يتم تصرفات الشارع بأن لا يوجد له جنس اعتبره الشارع في الجملة؛ كمنع القاتل الميراث معاملة بنقيض مقصوده على فرض عدم ورود النص بذلك.

الثاني: أن يلائم تصرفات الشارع وهو: أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشرع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل المسمى بالمصالح المرسلة، مثل جمع المصحف، فإن مصلحته تناسب تصرفات الشرع قطعاً؛ لأنه راجع إلى حفظ الشريعة والأمر بحفظها معلوم. قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

ومن إمعان النظر في المصالح المرسلة وأمثلتها يتبين أمور:

أحدها: الملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله.

الثاني: إن عامة النظر فيها إنما هو فيما عقل منه معنى وجرى مجرى المناسبات المعقول التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبُّدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية؛ لأن عامة التعبُّدات لا يعقل لها معنى على التفصيل، بخلاف العادات الجارية على المعنى المناسب الظاهر للعقول.

الثالث: إن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري أو حاجي ورفع حرج لازم في الدين، وأيضاً رجوعها إلى حفظ هذا الضروري هو من باب ما لا يتم الواجب إلّا به، فهي من الوسائل لا من المقاصد ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى باب التخفيف والتشديد وليس فيها ما يرجع إلى التقبيح والتزيين البتة، فإن جاء من ذلك شيء فإما أن يكون من باب آخر منها؛ كقيام رمضان في المساجد جماعة، وإما أن يكون معدوداً من قبيل البدع التي أنكرها السلف الصالح كزخرفة المساجد والتثويب بالصلاة[١]، وهو من قبيل ما يلائم.

وأما كونها في الضروري من قبيل الوسائل وما لا يتم الواجب إلّا به، إن نص على اشتراطه فهو شرط شرعي، فلا مدخل له في هذا الباب؛ لأن نص الشارع قد كفانا مؤونة النظر فيه، وإن لم ينص على اشتراطه فهو: إما عقلي، أو عادي، فلا يلزم أن يكون شرعياً، كما أنه لا يلزم أن يكون على كيفية معلومة، فإنا لو فرضنا حفظ القرآن والعلم بغير كتب مطرداً لصح ذلك، وكذلك سائر المصالح الضرورية يصح لنا حفظها، كما أنا لو فرضنا حصول مصلحة الإمام الكبرى بغير إمام ـ على تقدير عدم النص بها ـ لصح ذلك، وكذلك سائر المصالح الضرورية.

إذا ثبت هذا لم يصح أن يستنبط من بابها شيء من المقاصد الدينيَة التي ليست بوسائل.

أما كونها في الحاجي من باب التخفيف فظاهر أيضاً وهو أقوى في الدليل الرافع، للحرج فليس فيه ما يدل على تشديد ولا زيادة تكليف.

إذا تقررت هذه الشروط؛ علم أن البدع كالمضادة للمصالح المرسلة؛ لأن موضوع المصالح المرسلة ما عقل معناه على التفصيل، والتعبدات من حقيقتها أن لا

---

(١) التثويب بالصلاة هو النداء: بنيان ثوابها كقولهم في أذان الفجر: (الصلاة خير من النوم) والتثويب البدعي هو النداء، إليها في غير الأذان المشروع لا على وجه تنبيه غافل وساهي.

يعقل معناها على التفصيل، ومن المعلوم أن العبادات إذا دخل فيها الابتداع فإنما يدخلها من جهة ما فيها من التعبد لا بالإطلاق.

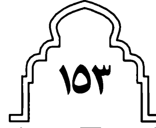
وأيضاً فإن البدع في عامة أمرها لا تلائم مقاصد الشرع بل إنما تتصور على أحد وجهين:

الأول: إما مناقضة لمقصوده ـ كفتوى صيام شهرين بدل العتق ـ.

ثانياً: وإما مسكوت عنه فيه ـ كحرمان القاتل ومعاملته بنقيض مقصوده ـ على تقدير عدم النص به[١].



(١) انظر: الاعتصام للشاطبي ٢/ ١١١، وما بعدها.



الفرق بين الاستحسان والبدع

يجري تشبيه البدع بالاستحسان من قِبل أهل البدع ليعطوا بدعهم صبغة شرعية، حيث يفسرون هذا التشبيه بأن الاستحسان لا يكون إلّا بمستحسن، وهو إما العقل أو الشرع، أما الشرع فاستحسانه واستقباحه قد اقتضته الأدلة، فلا فائدة لتسميته استحساناً.

وأما العقل فإن كان بدليل فلا فائدة لهذه التسمية أيضاً لرجوعه إلى الأدلة لا إلى غيرها، وإن كان بغير دليل بل بالتشهي فهو البدعة وهو الموافق لقول من قال في الاستحسان: إنه ما يستحسنه المجتهد بعقله ويميل إليه برأيه، وهو من جنس ما يستحسن في العادات وتميل إليه الطباع فيجوز الحكم بمقتضاه إذا لم يوجد في الشرع ما ينافي هذا الكلام ـ ولم يفرّقوا بينه وبين التعبدات التي لا يكون عليها دليل وهو المسمى بالبدعة ـ.

وأيضاً يجري تشبيه البدع بالاستحسان على تأويل الاستحسان بقول بعض الأصوليين إن المراد به أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إظهاره[1]؛ لأنه يبعد في العادة أن يبتدع أحد بدعة من غير شبهة دليل ينقدح له، بل عامة البدع لا بدّ لصاحبها من متعلق دليل شرعي لكن قد يمكنه إظهاره وقد لا يمكنه إظهاره وهو الأغلب، فلهذا اشتبهت البدع بالاستحسان على بعض الناس بحجة أن بدعته استحسان وليست ابتداعاً.

وكذلك نفاة الاستحسان يدعون أن الاستحسان بدعة في الدين وليس من الأدلة الشرعية.

قال الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والاستحسان على جميع تعريفاته الصحيحة الواردة عن

(١) انظر: المستصفى ١/ ٢٧٥، ٢٨١.

العلماء، مثل: العدول عن الحكم في المسألة بحكم نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى، أو: إيثار مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخُّص لمعارضة ما يعارضه في بعض مقتضياته؛ كترك الدليل للعرف وتركه للمصلحة وتركه للتيسير ولرفع المشقة وإيثار التوسعة. .، أو أنه: استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي، أو أنه: طرحٌ لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع؛ ليس بخارج عن الأدلة الشرعية البتة؛ لأن الأدلة يقيد بعضها بعضاً ويخصص بعضها بعضاً فلا حجة في تسمية البدعة استحساناً لمبتدع[1].



(١) انظر: الاعتصام للشاطبي ١٣٦/٢ ـ ١٣٩.

١٥٤

الفرق بين الاستحسان وتخصيص العلة

يشتبه الاستحسان بتخصيص العلة في القياس من حيث إن معنى التخصيص هو وجود العلة مع عدم الحكم لمانع[(١)]، والاستحسان بهذه الصفة أيضاً فإن حكم القياس قد امتنع في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة، ولهذا ذهب الكرخي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أن تخصيص العلة جائز وأنه مذهب الحنفية لأنهم قالوا بالاستحسان وليس ذلك إلا تخصيص العلة[(٢)].

بل إن أبا الخطاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال ما نصه: «فأما معنى الاستحسان والمراد به فهو أن بعض الإمارات قد تكون أقوى من القياس فيعدل إليها من غير أن يفسد القياس وهذا راجع إلى تخصيص العلة، قال: وشيخنا يمنع من تخصيص العلة وينصر القول بالاستحسان ولا أعرف لقوله وجهاً»[(٣)].

وأقول: إن منشأ هذا الاشتباه هو منع الفرق بين الاستحسان وتخصيص العلة، والمحققون من الأصوليين ـ خاصة من يقول بالاستحسان ويمنع تخصيص العلة كالحنفية ـ فرّقوا بين تخصيص العلة والاستحسان بأن الاستحسان إذا عارض القياس لم يبق القياس علة؛ لأن دليل الاستحسان ـ سواء كان نصاً أو إجماعاً أو ضرورة أو قياساً أقوى من الأول ـ يوجب عدم القياس المعارض له في نفسه؛ إذ من شرطه عدم هذه الأدلة فكان عدم الحكم لعدم علة لمانع أوجب الخصوص فإضافة عدم الحكم إلى عدم العلة هو طريقهم في الاستحسان لا طريق التخصيص[(٤)].

ويتبين ذلك بالمثال، فمن الاستحسان ترك القياس لقوة الأثر؛ كالاستحسان

---

(١) انظر: الفرق رقم (١٤٤ ص٣٨٨).

(٢) انظر: الأقوال الأصولية للكرخي ص١٠٧.

(٣) التمهيد ٤/٩٦.

(٤) انظر: كشف الأسرار ٤/٤٠؛ المسودة ص٤٠٤.

في سؤال سباع الطير، فالقياس فيه النجاسة قياساً على سؤر سباع الوحش لعلة حرمة أكل كل. ولكن استحسن أن لا يكون نجساً وإنما كانت نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الأكل؛ لأنها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتجلب من لحمها، وهذا لا يوجد في سباع الطير؛ لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم جاف والعظم لا يكون نجساً.

وتأيّد هذا بالعلة المنصوص عليها في الهرة، فإن معنى البلوى متحقق في سؤر سباع الطير التي تنقض من الهواء ولا يمكن صون الأواني عنها.

وبهذا يتبين أن الاستحسان ليس هو تخصيص العلة لما ظهر في المثال السابق، فإن المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع الوحش: الرطوبة النجسة في الآلة التي تشرب بها وقد انعدم ذلك في سباع الطير فانعدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص العلة في شيء(١).

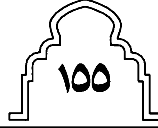
ويتصل بهذا: الفرق بين الاستحسان وتخصيص العام وهو: أن الاستحسان من إضافة عدم الحكم إلى عدم العلة، فإن الاستحسان إذا عارض القياس لم يبق القياس علة، فالعلة وإن كانت مؤثرة ففيها احتمال الخطأ والفساد، وهي تحتمل الإعدام حكماً فإذا جاء ما يغيّرها جعلناها معدومة حكماً في ذلك الموضع ثم انعدم الحكم لانعدام العلة بخلاف النصين العام والخاص إذا تعارضا حيث يكون الخاص مخصصاً للعام؛ لأن أحدهما لا يفسد الآخر.

فإن العام لا ينعدم بالخاص حقيقة ولا حكماً وليس في واحد من النصين توهم الفساد، فمن هنا عرف أن الخاص كان مخصصاً للموضع الذي تناوله من حكم العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك(٢).



---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٠٤، ٢٠٨؛ فتح الغفار ٣/ ٣.
(٢) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤/ ٤٠.



الفرق بين الاستحسان بالقياس الخفي والاستحسان بالإجماع والأثر

الاستحسان أنواع، فمنه ترك القياس بالنص، ومنه ترك القياس بالإجماع، ومنه ترك القياس بالضرورة ودفع الحرج، ومنه ترك القياس بالقياس الخفي(١).

فأما تركه بالنص فمثاله السَّلَم(٢)، فإن القياس يأبى جواز السلم باعتبار أن المعقود عليه معدوم عند العقد، فترك بالنص وهو الرخصة الثابتة عن رسول الله ﷺ في حديث: «**رخّص في السلم**»(٣).

وأما ترك القياس للإجماع فمثاله: عقد الاستصناع فإن القياس يأبى جوازه، فترك القياس للإجماع على جواز التعامل بهذا العقد.

وأما ترك القياس للضرورة فمثاله: طهارة الآبار والحياض إذا تنجست، فالقياس يأبى طهارتها لتعذُّر تطهرها بصب الماء عليها إلّا أن القياس ترك للضرورة المحوجة إلى ذلك فإن الحرج مدفوع بالنص(٤).

ثم الاستحسان نوعان: نوع قوي الأثر، وإن كان خفياً، والنوع الآخر: ظاهر الأثر، ولكن خفي وجه الفساد فيه.

ومثاله: ما تقدم من التمثيل بسؤر سباع الطير(٥).

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٠٢؛ المحصول لابن العربي ص٥٤٦؛ فتح الغفار ٣/ ٣٠.

(٢) السلم هو بيع شيء آجل موصوف في الذمة بثمن عاجل.
انظر: التعريفات ص١٢٠.

(٣) ورد في حديث ابن عباس المتفق عليه.
البخاري، كتاب السلم، باب السلم إلى أجل معلوم حديث رقم (٢٢٥٣) في الفتح ٤/ ٤٣٤؛ مسلم، كتاب المساقاة، باب السلم حديث رقم (١٢٧)، ٢/ ١٢٢٦.

(٤) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٠٢؛ فتح الغفار ٣/ ٣٠.

(٥) انظر: الفرق رقم (١٥٤ ص٤١٣).

والفرق بين الاستحسان الذي يكون بالنص أو الإجماع وبين ما يكون بالقياس الخفي المستحسن: هو أن هذا النوع من الاستحسان ـ أعني القياس الخفي ـ يتعدى حكمه إلى غيره، أما حكم الآخر وهو الاستحسان بالنص والإجماع فلا يتعدى؛ لأن حكم القياس الشرعي التعدية، فهذا الخفي وإن اختص باسم الاستحسان لمعنى فهو لا يخرج من أن يكون قياساً شرعياً فيكون حكمه التعدية، أما الأول فمعدول به عن القياس بالنص وهو لا يحتمل التعدية.

وبيان ذلك بالمثال: فإن البائع والمشتري إذا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع فإنه لا يجب يمين البائع، قياساً جلياً؛ لأن المنكِر هو المشتري وحده؛ لأنه لا يدّعي شيئاً حتى يكون البائع أيضاً منكراً فتكون اليمين عليه وحده ويوجب الاختلاف يمين البائع أيضاً استحساناً بالقياس الخفي. وهو أن البائع منكر؛ لأنه ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقرّ به المشتري من الثمن، كما أن المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فتوجه اليمين على كلٍّ منهما.

ووجوب هذا التخالف قبل القبض حكم يتعدى إلى وارثي البائع والمشتري إذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري؛ لأن الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد، ويتعدى أيضاً إلى الإجارة قبل العمل حتى لو اختلف الخياط ورب الثوب في مقدار الأجرة قبل أخذ الخياط في العمل تحالفا؛ لأن كلّاً منهما يصلح مدعياً ومنكراً، والإجارة تحتمل الفسخ، وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كلٍّ منهما.

فأما بعد القبض فالاختلاف في مقدار الثمن لا يوجب يمين البائع إلا بالأثر وهو قوله ﷺ: «**إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا**»[1] فلم تصح

---

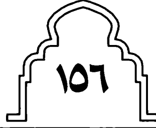
(١) أخرجه أبو داود، والنسائي وابن ماجه من طريق الأشعث بن قيس عن عبد الله بن مسعود، والترمذي وابن ماجه من طريق عون بن عبد الله عن ابن مسعود.
أبو داود، كتاب البيوع والإجارات، باب إذا اختلف البيعان المبيع قائم (٣٥١١) ٣/ ٧٨٠؛ الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء إذا اختلف البيعان (١٢٧٠) ٣/ ٥٧٠، وقال: هذا حديث مرسل، عون لم يدرك ابن مسعود. ابن ماجه، كتاب التجارات، باب البيعان يختلفان (٢١٨٦) ٢/ ٧٣٧.

التعدية إلى الوارث ولا إلى هلاك السلعة ولا إلى الإجارة بعد استيفاء المنافع؛ لأنه غير معقول المعنى فلا يتعدى[١].

ويتصل بهذا الفرق بين القياس والاستحسان وهو: أن الاستحسان أعم من القياس الخفي، فإن كل قياس خفي استحسان بدون العكس؛ لأن الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والإجماع والضرورة، لكن الغالب في كتب أهل الاستحسان أنه إذا ذكر الاستحسان إنما يراد به القياس الخفي[٢].



(١) انظر: أصول السرخسي ٢/٢٠٦، ٢٠٧؛ فتح الغفار ٣/٣٣، ٣٤.
(٢) الكليات ص٧١٣.



الفرق بين الاستحسان، والعدول به عن القياس

المعدول في اللغة: اسم المفعول من عدل الشيء عدولاً إذا مال وانصرف، فالمعدول هو المصروف[١].

والمعدول به عن سنن القياس اصطلاحاً هو: أن يثبت شرعاً بخلاف ما يوجبه العقل في نفسه والقياس على سائر أصول الشرع[٢].

وقيل: أن يرد نقضاً على قياس معتبر شرعاً بالاتفاق[٣].

ومثاله: أكل الصائم ناسياً، فقد ثبت له عدم الإفطار بنص شرعي وهو قوله ﷺ: «**من أكل ناسياً وهو صائم فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه**»[٤]. والأكل ترك للمأمور به وهو الصيام، والقياس أن تارك المأمور به لا تبرأ ذمته إلّا بفعلها، وعدم براءة الذمة ثابت بالأدلة الشرعية، فقياس الصوم على سائر مأمورات الشرع نقيض عدمه مع الأكل ناسياً، ولكن عدل الشرع به عن سنن القياس فجعل حكمه البقاء مع الأكل ناسياً[٥].

وبما أن الاستحسان يتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: هو العدول عن حكم قياس يتبادر إلى الذهن إلى حكم قياس أقوى منه لدى الناظر ولكن خفيت علته الجامعة ودق مأخذه. وقد تقدم مثال هذا[٦].

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/٤٣٥؛ المصباح المنير ٢/٣٩٦.

(٢) انظر: تقويم الأدلة ص٢٨٦؛ المعدول به عن القياس ص١٥.

(٣) انظر: شفاء الغليل ص٦٥٠.

(٤) البخاري، كتاب الإيمان والنذور، باب إذا حنث ناسياً في الأيمان حديث رقم (٦٦٦٩) في الفتح ١١/٥٤٩.

(٥) انظر: المعدول به عن القياس ص١٦، ١٧.

(٦) انظر: المرجع السابق ص٣٢، ٣٥؛ والفرق رقم (١٥١ ص٤٠٤).

وهذا الرأي الأخير الذي ذهب أربابه إلى أن الاستحسان هو من المعدول به عن سنن القياس، انطلق من النظر إلى تعريف كل من الاستحسان والمعدول به عن سنن القياس واستنتج أنهما شيء واحد، فكلاهما ثبت حكمهما شرعاً، وثبوتهما لم يكن على نسق نظائر كلٍّ منهما التي ثبت حكمها شرعاً أيضاً، فاتحادهما في هذه الحقيقة جعل أهل هذا الرأي يجزمون بتداخلهما وتماثلهما.

ولكن ثمة فرق تجب ملاحظته وهو خاص بمن جعل من الاستحسان تخصيص مسألة جزئية من عموم أصل كلي، وهو أن الاستحسان قد يكون في مقابلة قياس، وهذا لا ضير من إدخاله تحت مسمى المعدول به عن سنن القياس، ولكن **النوع الثاني** منه وهو ما يكون في مقابلة عموم نص كما تقدم في السلم، فهذا لا يدخل في مسمى المعدول به عن القياس قطعاً؛ لأنه لم يقابل قياساً بل عموماً، ومن هنا كان الاستحسان أعم من المعدول به عن القياس في مدلوله؛ لأن المعدول خاص بما صرف عن القياس فقط وقوفاً عند تسميته.

وعلى كل حال، فقد ورد الجميع بين المعدول والاستحسان على السنّة بعض الأصوليين، وكأنهم رأوا أن الاستحسان هو المعدول، من ذلك: قول عبد العزيز البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مسألة اختلاف المتبايعين السابقة ما نصه:

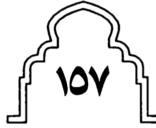
«... إن التحالف بعد القبض معدول به عن القياس، مستحسن بالأثر، فلا يتعدى إلى غير المنصوص عليه»[1].

فهذا جلي في أن كليهما شيء واحد في لسان بعضهم.

والبخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى أن مرجع المعدول به عن القياس إلى تخصيص العلة فليراجع الفرق بين الاستحسان وتخصيص العلة رقم ١٥٤.



(١) كشف الأسرار ٤/١٢.



الفرق بين الاستحسان والتحسين العقلي

إذا كان كل من الاستحسان والتحسين العقلي مشتقاً من مادة (حسن)، وأنهما من حيث المعنى يدوران حول اعتبار الشيء حسناً، وعدّه جميلاً ومحموداً؛ حيث إن التحسين مصدر حسنت الشيء إذا زينته وجملته[١]، والاستحسان استفعال من الحسن ومعناه: عدّ الشيء حسناً[٢].

وإذا كان اعتبار الشيء حسناً أو قبيحاً من الاعتبارات العقلية المحضة فما الفرق بين الاستحسان والتحسين؟ خاصة مع اتحاد اشتقاقهما اللغوي واتحاد وجه اعتبارهما؟

الفرق بينهما في أصول الفقه من أوجه:

الأول: يفترق الاستحسان عن التحسين العقلي أن الأول دليل شرعي مستقل، أما الثاني فاعتبار عقلي محض لا استقلال له في التشريع ولا في الثواب والعقاب ـ إلّا على رأي المعتزلة وهو رأي لا يعبأ به لظهور بطلانه ـ، قال الشاطبي رحمه الله: (والاستحسان على جميع تعريفاته الصحيحة الواردة عن العلماء ليس بخارج عن الأدلة الشرعية البتة)[٣].

الثاني: أن الاستحسان مآله ومرجعه إلى أمرين:

ـ إما إلى استثناء مسألة جزئية من أصل كلي، أو قاعدة عامة بناء على دليل خاص يقتضي ذلك.

ـ وإما إلى ترجيح قياس خفي على قياس جلي بدليل[٤].

أما التحسين فمآله ومرجعه إلى الحسن والقبح، وحقيقة الحسن والقبح تؤول

(١) انظر: الصحاح ٥/٢٠٩٩؛ لسان العرب ١٣/١١٤، وما بعدها.

(٢) انظر: الصحاح ٥/٢٠٩٩؛ القاموس المحيط ٤/٢١٠؛ التعريفات ص١٨.

(٣) الاعتصام ٢/١٣٩.

(٤) انظر: أصول الفقه للزحيلي ٢/٧٣٩.

إلى تعلُّق الخطاب بالشيء على صفة، وبحث التحسين يرجع إلى ما يحسن ويقبح في التكليف(١).

الثالث: أن المراد بالاستحسان والمقصود به هو مراعاة المصلحة ودفع المفسدة، حيث إنه العدول عن حكم دليل إلى خلاف ذلك الحكم بدليل أقوى منه مثل العدول عن نص عام أو قياس إلى نص خاص أو قياس خفي لدقة علته وبعدها عن الذهن؛ لأن في ذلك العدول مراعاة للمصلحة أو دفعاً للمفسدة.

أما التحسين العقلي فليس المقصود به هذا، وإنما هو مجرد اعتبار عقلي بكون الشيء حسناً أو قبيحاً، ومراعاة المصلحة والمفسدة في ذلك راجعة إلى الشارع في باب التكليف؛ فإن كان مثاباً عليه عرفنا أنه ذا مصلحة، وإن كان معاقباً عليه عرفنا أن فيه مفسدة، ولا تلازم بين الثواب والعقاب، المعرفان للمصلحة والمفسدة والتحسين والتقبيح العقليين. قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ ﴿١٣١﴾﴾ [الأنعام: ١٣١](٢)، قوله: بظلم؛ أي: بقبيح فعلهم وهو شركهم أو شرك من أشرك منهم، وقوله: غافلون؛ أي: لم تأتهم الرسل والشرائع؛ فليس العقاب بمجرد فعل القبيح قبل الرسالات، بل بعد ورود الشرع بتعيين قبحه.

وقال تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا ...﴾ [القصص: ٤٧](٣)، قوله: بما قدمت أيديهم؛ أي: من القبائح وهي الكفر والمعاصي. وتقدير الآية: لولا كذا لما احتيج إلى تجديد الرسل.

فالآيتان دليل على عدم التلازم بين فعل القبيح والعقاب، وفعل الحسن والثواب.

الرابع: إن الاستحسان لا يقوم به إلّا الفقيه العارف، أما التحسين والتقبيح فإنه يقوم في نفس كل عاقل سليم العقل ولا يحتاج إلى معرفة ومقدمات(٤).

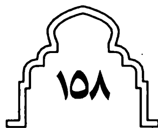
---

(١) انظر: البحر المحيط ١/١٤٦، ١٦٨.
(٢) انظر: تفسيرها في الجامع لأحكام القرآن ٧/٨٧.
(٣) انظر: تفسيرها في المرجع السابق ١٣/٢٩٣؛ فتح القدير للشوكاني ٤/١٧٧.
(٤) انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٤/٩٧.

المبحث الثالث

الفروق في الاستصحاب

وفيه فرق واحد



بين استصحاب البراءة الأصلية واستصحاب حكم النفي في كل دليل مشكوك فيه

البراءة في اللغة: مصدر برئ من الأمر يبرأ ويبرؤ إذا تخلّص وتنزّه وتباعد وفارق ونجا منه. فالبراءة هي التخلُّص والتنزُّه.

ومنه الاستبراء وهو طلب براءة رحم المرأة من الحمل[١].

والاستصحاب في اللغة: استفعال من صحبه يصحبه صحبة، إذا دعاه إلى الصحبة وهي التلازم. وكل ما لازم شيئاً فقد استصحبه[٢].

وقيل في تعريفه **اصطلاحاً**: الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناءاً على ثبوته في الزمان الأول.

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو: استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً[٣].

وتتفق قاعدة البراءة الأصلية أو استصحاب حكم العقل في عدم الأحكام مع استصحاب حكم النفي في كل دليل مشكوك فيه في كون كلٍّ منهما يستند إلى دليل العقل، فالعقل هو الذي يدل على براءة الذمة وعدم توجُّه الحكم إلى المكلف، واستصحاب حكم النفي في كل دليل مشكوك فيه.

وقبل الخوض في الفرق بين البراءة الأصلية وحكم النفي في المشكوك فيه، لا بد من إزالة الالتباس في التفريق بين البراءة الأصلية وحكم العقل في عدم الأحكام فإنه عند كثير من الأصوليين لا فرق بين مدلول (البراءة الأصلية) ومدلول (حكم العقل في عدم الأحكام)، بل إن القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فسّر البراءة الأصلية بأنها:

---

(١) انظر: لسان العرب ١/ ٣٢، ٣٣.

(٢) انظر: الصحاح ١/ ١٦٢؛ القاموس المحيط ١/ ٩١؛ لسان العرب ١/ ٥١٩، ٥٢٠.

(٣) انظر: التعريفات ص٢٢؛ كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٧٧؛ نهاية السول ٤/ ٣٠٨؛ أعلام الموقعين ١/ ٣٣٩.

استصحاب حكم العقل في عدم الأحكام[١].

وقد تعقبه الزركشي رحمه الله بقوله: (... القول بالبراءة الأصلية واستصحاب حكم النفي في كل دليل مشكوك فيه حتى يدل دليل على الوجوب كما في تعميم مسح الرأس في الوضوء، وكلام القرافي رحمه الله يقتضي أن تلك غير هذه المسألة، وليس كذلك، وجعل البراءة الأصلية هي استصحاب حكم العقل في عدم الأحكام، وليس كما قال، فإن البراءة تكون في العدم الأصلي، والاستصحاب يكون في الطارئ ثبوتاً كان أو عدماً)[٢].

فقوله: (وليس كما قال) يفيد أن البراءة الأصلية شيء يخالف استصحاب حكم العقل في عدم الأحكام، وعلى هذا؛ فإن الفرق عنده رحمه الله بين البراءة الأصلية وحكم العقل في عدم الأحكام هو: أن البراءة الأصلية تكون في العدم الأصلي، أما الاستصحاب فيكون في الطارئ ثبوتاً كان أو عدماً.

والظاهر أنه اضطراب في عبارة الزركشي رحمه الله وليس مراده التفريق بين البراءة الأصلية وبين حكم العقل في عدم الأحكام، بل التفريق بينها وبين استصحاب حكم النفي في المشكوك فيه وذلك لأنه قال في بيان أنواع الاستصحاب: (الثاني: استصحاب العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية؛ كبراءة الذمة من التكاليف حتى يدل دليل شرعي على تغييره؛ كنفي صلاة سادسة)[٣].

فمن هنا يظهر: أن تأويل قوله رحمه الله: (البراءة تكون في العدم الأصلي والاستصحاب يكون في الطارئ ثبوتاً كان أو عدماً) يرجع إلى المقارنة بين البراءة الأصلية واستصحاب حكم النفي في كل دليل مشكوك فيه حتى يدل دليل على التغيير.

ومنه يعرف الفرق بينهما؛ فإن المجتهد إذا لم يجد حكم الحادثة في الكتاب، ولا في السنّة، ولا الإجماع، ولا القياس، ولا في بقية الأدلة الأخرى المختلف فيها بين المذاهب، فإنه يفزع إلى استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زوال حكم فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٤٧؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٠٤.
(٢) البحر المحيط ٦/ ١٥.
(٣) المصدر السابق ٦/ ٢٠.

حتى يرد الدليل على ثبوته. وهذا معنى قولهم في تعريفه الاستصحاب: إنه بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل[١].

فاستصحاب البراءة الأصلية يكون في العدم الأصلي الذي لم يثبت دليل يغيّره، أما استصحاب حكم النفي في المشكوك فيه فإنه يكون في الحادثة الطارئة على حكم قد ثبت بدليل سابق فيبقى على هذا الدليل؛ لأنه متيقن والطارئ مشكوك فيه ولا يزال اليقين بالشك.

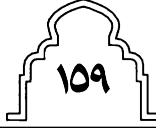


(١) انظر: البحر المحيط ٦/١٧.

المبحث الرابع

الفروق في العرف والعادة

وفيه أربعة فروق



الفرق بين العرف والإجماع

العرف في اللغة: من عرف الشيء يعرفه عِرْفة وعِرْفاناً وعِرِفَّاناً ومعرفة. والعرف والمعروف: ضد المنكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتبسأ به ـ أي تأنس به ـ وتطمئن إليه، أو ما يستحسن من الأفعال[(١)].

وفي الاصطلاح: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول[(٢)].

وإذا كان الإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور بعد وفاته ﷺ على حكم واقعة من الوقائع فإنه يلتقي مع العرف في كون كلٍّ منهما فيه نوع اجتماع واتفاق.

وكون كلٍّ منهما صادراً عن مجموعة يعتبر رأيهم.

وكون كلٍّ منهما لا ينافي مقتضيات العقل.

وكون كلٍّ منهما لا يؤخذ به لو صدر عن غير أهله.

فإن هذا الالتقاء بينهما في هذه الحيثيات لا يُسيغ تفسير أحدهما بالآخر في اصطلاح أهل هذا الفن.

فقد فرّقوا بينهما من أوجه، والذي يهمنا هو الفرق الذي يدفع الاشتباه في تصور أحدهما من الآخر بناءاً على ما سبق من أوجه الشبه بينهما، إذ من الواضح أنهما يفترقان من حيث قوة الدلالة، فالإجماع أقوى، والتمسك به أولى، ولا يخالف الإجماع بأي دليل كان، وأن العرف يؤخر عن الإجماع. ولكن الفرق المهم: هو أن الإجماع مبناه على الاتفاق، واتفاق المجتهدين من الأمة، أما العرف

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ٢٣٩، ١/ ٣٤.

(٢) انظر: التعريفات ص١٤٩، الأدلة المختلف فيها لأبي المكارم ص٣٨٨؛ الكليات ص٦١٧.

فلا يشترط فيه الاتفاق بل يكفي فيه سلوك الأكثرية والغالبية، وأيضاً بما فيهم العوام والخواص.

ولا يؤثر في العرف شذوذ البعض، بخلاف الإجماع فإنه يشترط فيه الاتفاق التام ـ عند الجمهور خاصة ـ.

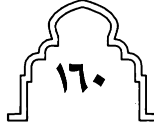
ومما يترتّب على هذا الفرق أن العرف المصادم للنص ـ كما في شيوع التعامل بالربا الآن ـ فإنه يعتبر عرفاً فاسداً لا يعمل به، بينما الإجماع لا ينعقد أصلاً إذا كان سيؤدي إلى مخالفة النص، ولا يخفى أن هذا يترتب على اعتبار المجتهدين في الإجماع وعدم الاقتصار عليهم في العرف.

ومن الفروق بينهما أيضاً: ما يمكن أن يقال: إن العرف لا يعتبر ما لم يتحقق فيه الدوام والاستمرار بينما يكفي في تحقق الإجماع مجرد الاتفاق، ويكفي لذلك لحظة واحدة.

ومن الفروق بينهما أيضاً: أن الإجماع إذا تحقق فإنه يحسم باب الاجتهاد في المسألة، بينما العرف إذا اتفق فإنه مع تحققه يجوز الاجتهاد معه[١].



(١) انظر: الأدلة المختلف فيها لأبي المكارم ص٣٩٠؛ أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٢/٨٢٩.



الفرق بين القاعدة الأصولية [إذا تردد اللفظ بين المسمى العرفي واللغوي قدم العرفي المطرد، ثم اللغوي] والقاعدة الفقهية [ما ليس له حدّ في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف]

من القواعد الثابتة عند الأصوليين أنه إذا ورد الدليل الشرعي، وأريد الاستدلال بمنطوقه، فإنه يحمل على مسماه الشرعي، ثم إن لم يكن له مسمى شرعي، حمل على مسماه العرفي، فإن لم يكن للعرفي اطراد في زمن ورود الخطاب فإنه يحمل على مسماه اللغوي الحقيقي لتعيُّنه حينئذ[١].

وهذه القاعدة صريحة في تقديم الاصطلاح العرفي على الاصطلاح اللغوي.

ولكن هناك أيضاً قاعدة ثابتة عند علماء الفقه وهي: إن ما ليس له حدّ في الشرع ولا في اللغة فإنه يرجع فيه إلى العرف؛ كإحياء الموات، والحرز في السرقة، وما يعد قبضاً، وإيداعاً، وعطاءاً، وهدية...[٢].

وهذه القاعدة صريحة في تقديم الاصطلاح اللغوي على الاصطلاح العرفي.

فما الفرق بين هاتين القاعدتين، مع أن متعلقهما واحد وهو خطاب الشرع؟

لم يغفل الأصوليون عن مثل هذه المناسبات فأبانوا وأظهروا المراد من قواعدهم وذكروا وجه المقارنة بينها وبين قواعد الفقهاء، خاصة وأن أكثر علماء الأصول هم من علماء الفقه والعكس صحيح أيضاً.

فقد قال التاج السبكي رحمه الله: (قال والدي: وليس ـ أي: قول الفقهاء ـ مخالفاً لما يقوله الأصوليون من أن لفظ الشارع يحمل على المعنى الشرعي، ثم العرفي، ثم اللغوي.

والجمع بين الكلامين: أن مراد الأصوليين إذا تعارض معناه في العرف،

(١) انظر: الإبهاج ١/ ٣٦٥.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٥٢.

ومعناه في اللغة قدمنا العرف، ومراد الفقهاء إذا لم يعرف حدّه في اللغة فإنّا نرجع فيه إلى العرف. ولهذا قالوا: كل ما ليس له حدّ في اللغة، ولم يقولوا: ليس له معنى.

فالمراد: أن معناه في اللغة لم ينصوا على حدّه بما يبيّنه فيستدل بالعرف عليه(١).

ومن هنا نعلم أن كلام الفقهاء وكلام الأصوليين لم يتواردا على محل واحد بحيث يقتضي ذلك التناقض بين القاعدتين؛ لأن كلام الفقهاء في العرف الذي يستدل به على المعنى اللغوي الذي لم ينصوا على حدّه، وهذا العرف مبين للمعنى العرفي الذي له حدّ مع المعنى اللغوي الذي له حدّ، فلا مخالفة بين الكلامين.

وبخاصة أن كلام الفقهاء في الضوابط، وهي في اللغة أضبط، فتقدم اللغة بالنسبة إليها، وكلام الأصوليين في أصل المعنى، وهو في العرف أظهر، فيقدم بالنسبة إليه(٢).

وقيل: من وجوه الجمع بين القاعدتين: أن كلام الأصوليين في اللفظ الصادر من الشارع ينظر فيه إلى عرفه وهو الشرعي ثم عرف الناس؛ لأن الظاهر أنه يخاطبهم بما يتعارفونه ثم اللغوي، وكلام الفقهاء في الصادر من غير الشارع.

وقيل أيضاً: مراد الأصوليين العرف الكائن في زمنه ﷺ ومراد الفقهاء غيره.

ولكن أرجح الأوجه ما نقله التاج السبكي عن والده ـ رحمهم الله ـ وإليه مال الزركشي رحمه الله(٣).

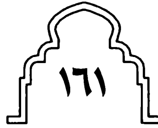


---

(١) الإبهاج ١/٣٦٥.

(٢) انظر: البحر المحيط ٣/٤٧٦؛ سلم الوصول ٢/١٩٩.

(٣) انظر: البحر المحيط ٣/٤٧٦؛ تهذيب الفروق للمالكي ١/١٩٠.



الفرق بين العرف القولي والعرف الفعلي

العرف القولي ـ اللفظي ـ هو: أن يتعارف قوم على إطلاق لفظ على معنى غير المعنى الموضوع له أصلاً، بحيث يتبادر إلى الأفهام ذلك المعنى عند النطق به من غير قرينة تبين ذلك.

وذلك أن الألفاظ والعبارات منها: ما يختلف عن الآخر في التعبير عن المقاصد فتنصرف العبارة عن معنى إلى معنى عبارة أخرى، إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم، أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة؛ كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح بقية الجمهور، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني حتى يصير ذلك اللفظ يسبق منه إلى الفهم معنى خاص وقد كان يفهم منه بل ذلك شيء آخر(١).

ومثال هذا في الألفاظ: تخصيص اسم الدابة بالحمار دون غيره مما يدب، ومثاله في المركّبات: نحو إضافة التحريم إلى الميتة والدم، فالعرف يصرفه إلى الأكل، فصار هذا التركيب الخاص وهو تركيب الحكم مع الذوات موضوعاً في العرف للتعبير به عن تحريم الأفعال المضافة إلى هذه الذوات وليس كل فعل بل فعل خاص مناسب لتلك الذوات(٢).

والعرف الفعلي هو: ما اعتاد الناس فعله في معاملاتهم، وتصرفاتهم؛ كتعارفهم على البيع بالتعاطي دون التقيُّد بلفظ الإيجاب والقبول، وكذلك لفظ الخبز مثلاً يصدق لغة على خبز الفول والحمص والبر وغير ذلك من الحبوب، إلّا أن أهل العرف يستعملونه في البر فقط لغلبة العرف العملي عليه، وأيضاً من العرف الفعلي أعرافهم في المعاملات والأفعال ونحوها، كما إذا كانت العادة في النكاح قبض

(١) انظر: الموافقات ٢/ ٢٨٤؛ الكليات ص٦١٧.
(٢) انظر: الفروق للقرافي ١/ ١٧٢؛ الكليات ص٦١٧.

الصداق قبل الدخول، أو في البيع الفلاني أن يكون بالنقد لا بالنسيئة، أو بالعكس، أو إلى أجل كذا دون غيره من البيوع..[(١)].

وإذا كان العرف القولي والعرف الفعلي كلاهما دليل يصح التمسك به، فقد فرّق بينهما الأصوليون فقالوا: إن القولي يقضي به على الألفاظ فيخصصها ويقيدها ويبطلها، بينما العرف الفعلي لا يقضى به على الألفاظ، فلا يخصصها، ولا يقيدها، ولا يبطلها، ولا يؤثر فيها من هذه الآثار شيئاً. والسبب في هذا هو عدم معارضة الفعل لوضع اللغة، بينما يعارض غلبة استعمال اللفظ في العرف الوضع اللغوي.

وقال القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد حكى جماعة من العلماء الإجماع في أن العرف الفعلي لا يؤثر، بخلاف العرف القولي.. قال: والظاهر حصول الإجماع فيه، ولم أرَ أحداً جزم بحصول الخلاف فيه[(٢)].

وأما وجه الفرق بين العرف القولي والعرف الفعلي، وأن القولي تخصص الألفاظ به ببعض ما تصدّق عليه لغة: فهو أن العرف القولي لما كان عبارة عن كثرة استعمال أهل العرف العام للفظ في بعض أفراد معناه أو في معنى مناسب لمعناه اللغوي حتى صار الأصل مهجوراً كان ناسخاً للغة، والناسخ يقدم على المنسوخ، وأن العرف الفعلي لما كان عبارة عن كثرة استعمال أهل العرف لبعض أنواع مسمى اللفظ اللغوي في عوائدهم دون بقية أنواعه، مع بقاء ذلك اللفظ اللغوي مستعملاً في مسماه اللغوي من غير تعرُّض له بنقل منه لغيره لم يكن ناسخاً للغة حتى يقدم من حيث كونه ناسخاً على المنسوخ.

وبالجملة: فغلبة استعمال لفظ المسمى في غيره من حيث كونه ناسخاً يخل بالوضع اللغوي، فيؤثر فيه تخصيصاً، وتقييداً، وإبطالاً، وترك مباشرة المسميات من حيث إنه ليس بناسخ لا يخل فلا يؤثر في الوضع اللغوي تخصيصاً، ولا تقييداً، ولا إبطالاً، ولهذا حكي الإجماع في أن العرف الفعلي لا يؤثر[(٣)].

---

(١) انظر: الموافقات ٢/ ٢٨٤؛ الفروق للقرافي ١/ ١٧٣.

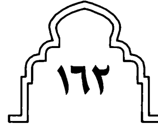
(٢) انظر: الفروق للقرافي ١/ ١٧٣، ١٧٤.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢١١؛ تهذيب الفروق للمالكي ١/ ١٨٨، ١٨٩.

وقد يعترض على هذا الفرق بين العرف القولي والعرف الفعلي بقول أهل الأصول: إن الحقيقة تترك بدلالة العادة؛ حتى أفتوا بعدم الحنث فيما إذا حلف لا يأكل لحماً بأكل لحم الخنزير والآدمي وليست العادة إلّا عرفاً عملياً[١].



(١) انظر: الكليات ص٦١٧.



الفرق بين العرف والعادة

تقدم أن العادة: ما استمر الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى[١].

وإن العرف هو ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع السليمة بالقبول[٢].

وبينهما تشابه من حيث الاستمرار على حكم العقول في كلٍّ. وللعلماء في التفريق بين العرف والعادة منهجان مختلفان:

أحدهما: أن اللفظين مترادفان وعلى هذا فلا فرق بين العرف والعادة، ويكون تعريف العادة هو تعريف العرف في اصطلاحهم[٣].

والثاني: أن العادة نوع خاص من العرف، وهي العرف العملي. قال أمير بادشاه[٤] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: العادة هي الأمر المتكرر ولو من غير علاقة عقلية. والمراد بها العرف العملي[٥].

وعلى هذا فالعادة خاصة بالفعل المتكرر، أما العرف فخاص بالقول المتعارف عليه.

وقيل: إن الفرق بينهما هو: أن العادة هي ما اعتاده كل إنسان في خاصة نفسه، وعلى ما اعتادته الجماعة أيضاً، بينما العرف لا يطلق إلّا على ما اعتادته الجماعة.

فالعرف أخص من العادة وبينهما عموم وخصوص مطلق[٦].

---

(١) انظر: الفرق رقم (٣١٥). (٢) انظر: الفرق رقم (١٥٩ ص٤٢٨).

(٣) انظر: علم أصول الفقه لخلاف ص٨٩.

(٤) هو: محمد أمين بن محمود البخاري، فقيه حنفي محقق، من أهل بخاري، سكن مكة، وله تصانيف منها: (تيسير التحرير في أصول الفقه، شرح التائبة لابن الفارض). توفي سنة ٩٧٢هـ. ترجمته في: الأعلام ٦/ ٤١.

(٥) تيسير التحرير ١/ ٣١٧. وانظر: الاجتهاد فيما لا نص فيه ٢/ ١٨٢، ١٨٣.

(٦) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٠١؛ الاجتهاد فيما لا نص فيه ٢/ ١٨٣؛ أصول التشريع الإسلامي لحسب الله ص٣١١.

المبحث الخامس

الفروق في سدّ الذرائع

وفيه فرقان



الفرق بين (الذريعة) و(المقدمة) ـ ما لا يتم الواجب إلّا به ـ

الذريعة بين اللغة: واحدة الذرائع وهي: الوسيلة، يقال: تذرّع فلان بذريعة؛ أي: توسل، وكذلك الذريعة: السبب إلى الشيء، يقال: فلان ذريعتي إليك؛ أي: سببي ووصلتي الذي أتسبب به إليك(١).

واصطلاحاً: عرّفها ابن تيمية وابن القيم ـ رحمهم الله ـ بأنها: ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، ومقصوده بالشيء الطاعة والمعصية.

ولكنها في عرف الفقهاء هي: عبارة عما أفضى إلى فعل محرم، ولهذا قيل: الذريعة هي الفعل الذي ظاهره مباح وهو وسيلة إلى فعل محرم(٢).

وعرّفها الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ بأنها: (التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة)(٣).

وسدّ الذرائع معناه: حسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها(٤). وعلى هذا فحامل الذرائع هو أنها عبارة عن الطريق الموصل إلى مقاصد الشرع بالتزام حكمه سواء كان هذا القصد أمراً أو نهياً.

وإذا كان تعبير العلماء عن الوسائل الموصلة إلى مقاصد الشرع بهذا الاصطلاح وهو الذرائع، فكذلك نجدهم عبروا أيضاً عن تحريم الشارع لكل أمر موصل إلى الحرام بعبارة: مقدمة الشيء، فقالوا: مقدمة الشيء تأخذ حكمه، فيحرم كل ما أدّى إلى حرام، ويجب كل ما لا يتم الواجب إلّا به ـ وهذه هي المقدمة ـ وقد تشتبه الذريعة بالمقدمة من حيث إن كلّاً منهما تأخذ حكمها من حكم ما تؤدي إليه، فهذا وجه التشابه بينهما، ومن هنا ينشأ السؤال عن الفرق بينهما.

---

(١) انظر: لسان العرب ٨/ ٩٦.
(٢) انظر: أعلام الموقعين ٣/ ١٣٥؛ مجموع الفتاوى ٣/ ٢٥٦.
(٣) الموافقات ٤/ ١٩٨.
(٤) انظر: الفروق للقرافي ٢/ ٣٢.

وقد تطرّق الأصوليون إلى التفريق بينهما: بأن مقدمة الشيء هي الأمر الذي يتوقف عليه وجود ذلك الشيء، فالملحوظ في المقدمة هو توقف حصول المقصود عليها ضرورة.

بَيْد أن الذريعة هي الطريق الموصل إلى الشيء، فالملحوظ فيها هو معنى التوصيل والإفضاء إلى المقصود.

وبعبارة أخرى نقول: إن المقدمة تحتاج إلى مقدمتين في التعبير عنها وهما:

أولاً: إنها توصل إلى المقصود.

وثانياً: لا يتم المقصود بدونها.

أما الذريعة فيكفي في التعبير عنها المقدمة الأولى فقط.

ومثال المقدمة أساس الجدار الذي يتوقف بناء الجدار عليه، أما الذريعة فهي كالسلم الموصلة إلى السطح.

ويتضح الفرق في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: ٣١][١] فالضرب بالأرجل من باب الذريعة، وليس من قبيل المقدمة؛ لأن مفسدة افتتان الرجل بالمرأة لا يتوقف حصولها على ضرب المرأة برجلها ـ ذات الخلاخيل ـ ولكن هو ذريعة إلى تلك المفسدة؛ لأن من شأنه أن يجر إليها.

وكذا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨][٢] فإن السب ليس من باب المقدمة، ولكنه من قبيل الذريعة؛ لأن سب المشركين إلٰه العالمين ـ تعالى ـ لا يتوقف حصوله على أن يسب المؤمنون آلهة المشركين وأصنامهم، ولكن سبّ المؤمنين هذه الآلهة ـ المزعومة ـ ذريعة إلى أن يسب المشركون إلٰه العالمين سبحانه وتعالى.

فهذه أمثلة الذريعة:

أما المقدمة: فمثل السعي إلى الجمعة، فإن الجمعة لا يمكن حضورها دون هذا السعي فيأخذ السعي حكمها حينئذ؛ لأنه لا يتوصل إليها إلّا به، فهو مما لا يتم الواجب إلّا به.

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ١٢/٢٢٦. (٢) انظر: تفسير القرطبي ٧/٦٠.

ومثل اجتناب المشتبهات مما لا خلاص من الحرام إلّا باجتنابه.

ومن خلال التفريق بين الذريعة والمقدمة يتضح أن لا تلازم بينهما، فلا يلزم في المقدمة التي يتوقف عليها وجود المفسدة أن تكون شيئاً من شأنه الإفضاء إلى المفسدة كالذريعة، وكذلك لا يلزم في الذريعة التي يتوصل بها إلى ما فيه مفسدة أن يتوقف عليها وجود تلك المفسدة كالمقدمة، فبينهما اختلاف تباين.

وعلى هذا؛ فإن مقدمة المفسدة قد تتحقق من غير أن يكون فيها معنى الذريعة المفضية إلى تلك المفسدة؛ كالسفر لمعصية، فإنه يتوقف ارتكابها على قطع المسافة إلّا أن السفر ليس من شأنه أن يفضي إلى تلك المعصية لا محالة.

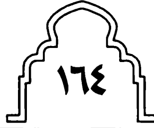
وقد تجتمع المقدمة والذريعة في شيء واحد كما في شرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر وضياع العقل، والزنى المفضي إلى اختلاط الأنساب، فكلٌّ منهما مقدمة للمفسدة وذريعة إليها[١].

وحاصل تحرير هذا الفرق: هو أن ما أفضىٰ إلى الوقوع في المفسدة والمحظور إما أن يلزم منه الوقوع قطعاً أو لا، والأول ليس من باب سذ الذرائع بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلّا باجتنابه ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب، والذي لا يلزم إما أن يفضي إلى المحظور غالباً أو ينفك عنه غالباً أو يتساوى الأمران وهذا هو المسمى بالذرائع[٢].

وكذلك من الفروق بينهما ـ إن صح ـ أن الذريعة في باب سدّ الذرائع خاصة فيما يؤدي إلى محرم أو مفسدة، أو المقدمة فأعم من ذلك فللحرام مقدمة وللواجب مقدمة وللمندوب مقدمة وللمكروه مقدمة وهي تأخذ أحكامها منها.



(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٢/ ٨٧٥، ٨٧٦.
(٢) انظر: البحر المحيط ٦/ ٨٢.



الفرق بين الذرائع والحيل

الحيل والحِوَل في اللغة: جمع حيلة والحيلة الاسم من الاحتيال، وهو: الحذق، وجودة النظر، والقدرة على دقة التصرف[١].

وفي الاصطلاح: قال ابن القيم رحمه الله: (المراوغة بإظهار أمر جائز ليتوصل به إلى محرم يبطنه)[٢].

وقال الشاطبي رحمه الله: (حقيقتها: تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر)[٣].

والحيلة في عرف الفقهاء تشابه الذرائع؛ لأن الذرائع هي الطريقة التي تكون في ذاتها جائزة ولكنها توصل إلى ممنوع، والأصل أن كل ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء فهو ذريعة، وخص في عرف الفقهاء بما أفضى إلى فعل محرم.

والحيل كذلك، إذ هي في الأصل نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي يتم به التحول من حال إلى حال، ثم غلبت في الاستعمال على ما يكون من الطرق الخفية موصلاً إلى حصول الغرض بحيث لا يتفطن له إلّا بنوع من الذكاء والفطنة، فإن كان المقصود حسناً كانت حيلة حسنة، وإن كان قبيحاً كانت قبيحة، والحيلة الحسنة هي الأمر الذي يحول المرء عما يكرهه إلى ما يحبه[٤].

وغلبت الحيلة في عرف الفقهاء على الحيل التي يستحل بها المحارم، سواء تضمنت إسقاط حق من حقوق الله، أو حق من حقوق الآدميين. وسواء قصد بها إسقاط الواجب أو استحلال الحرام بقصد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت له[٥].

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ١٨٥ حول.
(٢) أعلام الموقعين ٣/ ١٦٠.
(٣) الموافقات ٤/ ٢٠١.
(٤) انظر: التعريفات ص٩٤، والمراجع الآتية.
(٥) انظر: مجموع الفتاوى ٣/ ١٠٩ ـ ١١١، ٢٩١؛ أعلام الموقعين ٣/ ٢٤٠.

ومثال الحيلة: الحيلة لإبطال الشهادة، بأنه إذا علم أن شاهدين يشهدان عليه فأراد أن يبطل شهادتهما أن يخاصمهما قبل الرفع إلى الحاكم[١].

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: وهذه الحيلة حسنة إذا كانا يشهدان عليه بالباطل، فإذا علم أنهما يشهدان بحق لم تحل له مخاصمتهما، ولا تسقط هذه المخاصمة شهادتهما[٢].

وتشابه الحيل الذرائع في كون كلٍّ منهما يؤدي إلى المفسدة، وتجويز الحيل يناقض سدّ الذرائع، فإن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن والمحتال يفتح الطريق إليها بحيلته[٣].

والمراد بسدّ الذرائع هو منعها على المكلف حتى لا يتوصل بها إلى المحرم، فهي وإن كانت جائزة في ذاتها لكنها محرمة لما تفضي إليه.

والمراد بإبطال الحيل هو إلغاؤها وعدم الاعتداد بها، فلا يجاز تصرُّف المحتال بل يعامل بنقيض قصده ولا يرتّب على حيلته الأثر الذي يريد[٤].

وفرّق العلماء بين الحيل والذرائع بأن الذرائع أعم من الحيل؛ ووجه ذلك هو: أن الحيل يكون فيها قصد من المحتال ابتداءاً[٥] وسبق إصرار على مقصوده من مخالفة ظاهر الشرع.

أما الذرائع فتأتي المفسدة تبعاً، فإن مخاصمة الشاهد يقصد منها المشهود عليه إبطال شهادته، أما سب أوثان المشركين فلا قصد فيها أن يسب الإله الحق، بل هو رد فعل من الجهال، فالمفسدة في الحيل مقصودة والمفسدة في الذرائع تبع.

وعلى هذا؛ فإن باب الذرائع أوسع من الحيل، وهو رأي يحتمله كلام ابن تيمية وابن القيم ـ رحمهم الله ـ فإن ابن تيمية قال: (إن الذرائع محرمة وإن لم يقصد بها المحرم خشية إفضائها إلى المحرم، فإذا قصد بها بالشيء نفس المحرم كان أولى بالتحريم من الذرائع)[٦].

فالذرائع يدخل تحتها الحيل فإن الذرائع محرمة، سواء قصد بها المحرم وهذا

---

(١) انظر: أعلام الموقعين ٣/ ٢٤٩، ٢٥٠. (٢) انظر: المرجع السابق ٣/ ٢٥٠.
(٣) انظر: المرجع السابق ٣/ ١٥٩. (٤) انظر: أصول مذهب أحمد ص٥٠٣.
(٥) انظر: المرجع السابق ص٥٠٢؛ أعلام الموقعين ٣/ ١٦٢؛ الموافقات ٤/ ٢٠١.
(٦) مجموع الفتاوى ٣/ ٢٥٧.

هو الحيلة أو لم يقصد بها بل جاء تبعاً وهذا هو ما تتميز به الذريعة فهي أعم[١].

وقال ابن القيم رحمه الله: (إن الفعل أو القول المفضي إلى المفسدة قسمان:

أحدهما: أن يكون وضعه للإفضاء إليها كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة المسكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنا المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش ونحو ذلك؛ فهذه أفعال وأقوال وضعت مفضية لهذه المفاسد وليس لها ظاهر غيرها.

والثاني: أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب فيتخذ وسيلة إلى المحرم إما بقصد أو بغير قصد منه، فالأول: كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل أو يعقد البيع قاصداً به الربا..

والثاني: كمن يسب أرباب المشركين بين أظهرهم)[٢].

وقال في موضع آخر: (وتجويز الحيل يناقض سدّ الذرائع مناقضة ظاهرة)[٣].

وقال في الحيل: فقوله: بعت، واشتريت، واقترضت، وأنكحت، وتزوجت، غير قاصد به انتقال الملك الذي وضعت له هذه الصيغة ولا ينوي النكاح الذي جعلت له هذه الكلمة بل قصده ما يناقض مقصود العقد أو أمر آخر خارج عن أحكام العقد، وهو عود المرأة على زوجها المطلِّق، وعود السلعة إلى البائع بأكثر من ذلك الثمن[٤] بمباشرته لهذه الكلمات التي جعلت لها حقائق ومقاصد مظهراً لإرادة حقائقها ومقاصدها مبطناً لخلافه[٥].

فالفرق بين الذرائع والحيل يتلخص في أن الذرائع أعم من الحيل، وأن وجه أهميتها هو: أنها تشتمل المقصود وغير المقصود مما تفضي إليه، أما الحيل فتختص بالمقصود ابتداءاً.

---

(١) انظر: المرجع السابق ن ص، الموافقات ٢/٣٧٩، ٣/١٩٩؛ أعلام الموقعين ٣/١٣٦؛ أصول مذهب أحمد ص٥٠٠، وما بعدها.

(٢) أعلام الموقعين ٣/١٣٦.   (٣) المرجع السابق ٣/١٥٩.

(٤) مقصوده بذلك هو بيع العينة؛ وهو أن يأتي الرجل رجلاً ليستقرضه فلا يرغب المقرض في الإقراض طمعاً في الفضل الذي لا ينال بالقرض فيقول للمستقرض: أبيعك هذه العين باثنتي عشر درهماً إلى أجل ـ مع أن قيمتها عشرة دراهم ـ ويسمى العينة؛ لأن المقرض أعرض عن القرض إلى بيع العين. التعريفات ص١٦٠.

(٥) انظر: أعلام الموقعين ٣/١٦١.

الباب الثالث

الفروق في طرق الاستنباط وعوارض الأدلة

- وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الفروق في دلالات الألفاظ والحروف.

الفصل الثاني: الفروق في العموم والخصوص وما شابهها.

الفصل الثالث: الفروق في الترجيح والاجتهاد والفتوى.

الفصل الأول

الفروق في دلالات الألفاظ والحروف

- وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الفروق في المنطوق والمفهوم.

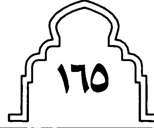
المبحث الثاني: الفروق في ألفاظ الظهور والخفاء.

المبحث الثالث: الفروق في معاني الحروف.

المبحث الأول

الفروق في المنطوق والمفهوم

وفيه ثمانية فروق



الفرق بين دلالة اللفظ من حيث المطابقة والتضمن والالتزام[١]

دلالة المطابقة؛ كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق.

ودلالة التضمن؛ كدلالة الإنسان على الحيوان فقط، أو على الناطق فقط.

ودلالة الالتزام؛ كدلالة الإنسان على كونه ضاحكاً أو كاتباً. وقد فرّق الأصوليون بين هذه الدلالات من حيث العموم والخصوص فقالوا: دلالة المطابقة أعم من الآخريين مطلقاً؛ لأنه كلما وجدت دلالة التضمن أو دلالة الالتزام وجدت دلالة المطابقة؛ لأنه ثم مسمى حينئذ، فاللفظ يدل عليه مطابقة، وقد توجد دلالة المطابقة ولا يوجدان في اللفظ الموضوع، لجواز أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى بسيط ـ غير مركب ـ لا جزء له وليس له لوازم بيّنة، فالمطابقة حينئذ أعم مطلقاً.

وأما التضمن والالتزام فكلٍّ واحد منهما أعم من الآخر وأخص من وجه.

لأن الأعم والأخص من وجه هما اللذان يجتمعان في صورة ويوجد كلٌّ واحد منهما وحده؛ كالأبيض والحيوان، فيوجد الحيوان ولا أبيض، كما في الغراب مثلاً، ويوجد الأبيض ولا حيوان كما في الجير مثلاً، وقد يوجد البياض والحيوانية ـ كما في بعض الحيوانات البيضاء ـ فكذلك يوجد التضمن ولا التزام كما في اللفظ الموضوع للمركبات التي ليست لها لوازم بيّنة، ويوجد الالتزام بدون التضمن في اللفظ الموضوع للبسائط التي لها لوازم بيّنة، ويجتمعان في اللفظ الموضوع للمركبات التي لها لوازم بيّنة[٢].

وتفترق دلالة اللفظ على لازم مسماه الخارج عنها بأنها دلالة عقلية، أما دلالة

---

(١) انظر: الفرق رقم (١٠ ص٦٣).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٥؛ نفائس الأصول خ١/ ١٢١ب، شرح الكوكب المنير ١/ ١٢٦ ـ ١٢٨.

المطابقة والتضمن فلفظيتان، وهذا اختيار الآمدي وابن الحاجب من الأصوليين ـ رحمهم الله ـ[(١)].

وقيل: الثلاث لفظية، وقيل: المطابقة لفظية والتضمن والالتزام عقليتان، وهذا اختيار الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ[(٢)].

ورأي عموم المناطقة هو أن المطابقة أعم من التضمن والالتزام.

أما الفخر الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ فعلّل مذهبه بقوله: لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلاً في المسمى فهو التضمن، وإن كان خارجاً فهو الالتزام[(٣)].

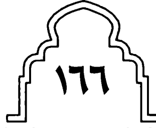
والذي يظهر لي أن تحديد بعضها بكونه لفظياً والبعض الآخر عقلياً راجع إلى جهة النظر، وذلك أننا إذا نظرنا إلى أن الدلالات الثلاث إنما هي بتوسط وضع للمسمى كانت كلها وضعية، وإذا نظرنا إلى أن فهم اللازم الداخل أو الخارج إنما هو بواسطة انتقال الذهن من المسمى إلى اللازم بقسميه ـ وهو أمر عقلي ـ كانت المطابقة وضعية والأخريان عقليتين.

وأما من فرق بين التضمن فجعلها لفظية والالتزام فجعلها عقلية فلم يتبين لي وجه هذا التفريق.

لأن الحكم على التضمن بأنها لفظية دون الالتزام إن كان مستنداً إلى أن الجزء مفهوم من اللفظ ومتلقى بواسطته فدلالة الالتزام كذلك، وإن كان لأجل أن اللفظ موضوع له بالوضع المختص بالحقيقة فهو باطل، وإن كان بالوضع المشترك بين الحقيقة والمجاز فكذلك اللازم.

وإن كان لأجل دخول الجزء في المسمى وخروج اللازم عنه كما هو رأي الآمدي رَحِمَهُ اللَّهُ، فإنه ذكر هذا ولكن لم يبين مستنده ولا دليله[(٤)].

(١) انظر: الإحكام ١/ ١٥؛ مختصر المنتهى بشرح العضد ١/ ١٢٢.
(٢) انظر: المحصول ١/ق١/ ٢٩٩، ٣٠٠؛ شرح الكوكب المنير ١/ ١٢٨.
(٣) انظر: المحصول للرازي ١/ق١/ ٣٠٠.
(٤) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٥؛ سلم الوصول ٢/ ٣١، ٣٢.



الفرق بين دلالة اللفظ، والدلالة باللفظ

اختلف في الدلالة؛ فقيل: إنها كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بوضعه له ـ فهي بهذا صفة للفظ ـ.

وقيل هي: نفس الفهم؛ أي: فهم السامع ـ فهي بهذا صفة للسامع ـ[1].

والدلالة باللفظ: الاستدلال به؛ أي: استعماله في موضوعه الأول، أو في غير موضوعه الأول لعلاقة بين الغير وبين موضوعه الأول. والباء للاستعانة؛ لأن المتكلم استعان باللفظ على إفهام السامع ما في نفسه بإطلاق ذلك اللفظ، فإطلاق اللفظ آلة للدلالة؛ كالقلم للكتابة فهي صفة للمتكلم[2].

وقال القرافي رحمه الله: إنه حصل للإمام فخر الدين الرازي رحمه الله خلل كثير في نحو ثلاثين موضعاً بسبب عدم التفريق بين دلالة اللفظ، والدلالة باللفظ.

وبين الفرق بينهما من خمسة عشر وجهاً[3] بعد أن اختار أن الدلالة ـ أي: دلالة اللفظ ـ هي فهم السامع، وأما الدلالة باللفظ فهي استعمال اللفظ إما في موضوعه وهي الحقيقة أو غير موضوعه لعلاقة بينهما وهو المجاز، وهذه الفروق هي:

أولاً: أن دلالة اللفظ صفة للسامع، والدلالة باللفظ صفة للمتكلم.

ثانياً: أن دلالة اللفظ محلها القلب؛ لأنه موطن العلوم والظنون، والدلالة باللفظ محلها اللسان وقصبة الرئة.

ثالثاً: أن دلالة اللفظ علم أو ظن، والدلالة باللفظ أصوات مقطعة.

رابعاً: أن دلالة اللفظ مشروطة بالحياة، والدلالة باللفظ يصح قيامها بالجماد، فإن الأصوات لا يشترط فيها الحياة.

---

(١) انظر: البحر المحيط ٢/٣٦، ٣٧. (٢) انظر: شرح الكوكب المنير ١/١٢٩، ١٣٠.

(٣) انظر: نفائس الأصول خ١٢١، ١٢٣ أ/ب.

خامساً: أن أنواع دلالة اللفظ الثلاثة: المطابقة والتضمن والالتزام لا تتصور في الدلالة باللفظ ولا يعرض لها، وأنواع الدلالة باللفظ اثنان: الحقيقة والمجاز لا يعرضان لدلالة اللفظ.

سادساً: أن دلالة اللفظ مسبَّبة عن الدلالة باللفظ لفهم ينشأ عن النطق، والدلالة باللفظ سبب.

سابعاً: أنه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ؛ لأن فهم مسمى اللفظ من اللفظ فرع النطق باللفظ، وقد توجد الدلالة باللفظ دون دلالة اللفظ لعدم تفطن السامع لكلام المتكلم لصارف، إما لكونه لا يعرف لغته، أو استعمل المتكلم لفظاً مشتركاً بدون القرينة، أو بقرينة لم يفهمها السامع.

ثامناً: أن دلالة اللفظ حقيقة واحدة لا تختلف في نفسها لأنها إما علم أو ظن وهما أبد الدهر على حالة واحدة، والدلالة باللفظ وهي استعماله تختلف، فتارة يجب في الاستعمال تقديم الخبر على المبتدأ وتارة لا يجب، وتارة يجب تقديم الفاعل، وتارة لا يجب إلى غير ذلك من اختلاف أوضاع اللغات العربية والعجمية والعرفية.

تاسعاً: أن دلالة اللفظ لا تدرك بالحس في مجرى العادة، والدلالة باللفظ تسمع.

عاشراً: أن الدلالة باللفظ اتفق العقلاء على أنها من المصادر السيالة ـ التي تبقى زمانين ـ واختلفوا في دلالة اللفظ هل تبقى أم لا؟.

حادي عشر: أن الدلالة باللفظ لا تتصور في الغالب إلّا من مسميات عديدة؛ نحو: قام زيد؛ فإن كل حرف منه مسمى لاسم من حروف الجمل والنطق بالحرف الواحد نحو: (ق، ش)، وإما دلالة اللفظ فدائماً هي مسمى واحد وهي علم أو ظن.

ثاني عشر: أن دلالة اللفظ تأتي من الآخرين ـ وهو معنى قولنا هي صفة للسامع ـ أما الدلالة باللفظ فلا تأتي من الآخرين وإنما من المتكلم نفسه وهي صفة له.

ثالث عشر: قال القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ: إن الدلالة باللفظ لا تقوم إلا بمتحيز ولا غير ذلك، ولذلك أحال الأصوات على الله تعالى، ودلالة اللفظ على قيامها بغير المتحيز،

وكذلك الله تعالى له علم بجميع المعلومات. وسميع جميع الكلام والأصوات[١].

رابع عشر: دلالة اللفظ لا تتصور من غير سميع فإن فهم معنى اللفظ فرع سماعه، والدلالة باللفظ تتصور من الأصم الذي طرأ عليه الصمم، فإن الذي لم يسمع قط لا يتصور منه النطق باللغات الموضوعة؛ لأنه لم يسمعها حتى يحكيها. فإن كتبت له فكتبها فهي دلالة بالكتابة لا باللفظ.

خامس عشر: الدلالة باللفظ توصف بالصفات الكثيرة فيوصف النطق بالفصاحة والجهورية واللكنة والتمتمة وغير ذلك مما يوصف به المتكلمون في كلامهم، ودلالة اللفظ لا توصف بشيء من ذلك ولا يوصف العلم الحاصل عن النطق بغير كونه علماً، وإن كان الظن الناشئ عن النطق قد يوصف بالقوة بخلاف العلم.

وهذه الفروق الخمسة عشر عرضها القرافي رحمه الله بما فيها من الإسهاب والتطويل، وقد لخّص غيره من الأصوليين الفروق في خمسة وجوه ونظموها حسب جهات تعلقها فقالوا[٢]:

أولاً: من جهة المحل، فإن محل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان.

ثانياً: من جهة الوصف أو الموصوف، فدلالة اللفظ صفة للسامع والدلالة باللفظ صفة للمتكلم.

ثالثاً: من جهة السبب، فالدلالة باللفظ سبب ودلالة اللفظ مسبب عنها.

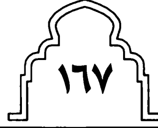
رابعاً: من جهة الوجود، فكلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ بخلاف العكس.

خامساً: من جهة الأنواع، فدلالة اللفظ ثلاثة أنواع: مطابقة وتضمن والتزام، والدلالة باللفظ نوعان: حقيقة ومجاز.

---

(١) هذا الفرق أوردته كما أورده القرافي رحمه الله حسب معتقده عفا الله عنه فهو يعتقد أن صفة الصوت مستحيلة على الله تعالى ـ قاله هروباً من التشبيه فوقع في النفي والتعطيل ـ وأقول: تعالى الله عن ذلك القول، والصحيح الثابت هو أن الله تعالى سبحانه متكلم بحرف وصوت يسمع وهذا ثابت في القرآن والسنة وأقوال السلف من الأئمة من الصحابة والتابعين. انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص١١٧.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ١٣٠؛ نهاية السول ٢/ ٣٨؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٦.



الفرق بين المقتضى والمحذوف

المقتضى في اللغة: اسم المفعول من اقتضى يقتضي اقتضاءاً، ومعناه: المستلزم والمطلوب، يقال: اقتضى فلان الدين؛ أي: طلبه، واقتضى أمراً: استلزمه[(١)].

واصطلاحاً: ما تتوقف استقامة الكلام وصحته العقلية أو الشرعية على تقديره[(٢)].

ولم يفرق جمهور الأصوليين بين المقتضى والمحذوف والمضمر، ولكن فرق بينهما متأخروا الحنفية من الأصوليين؛ كالبزدوي، والسرخسي[(٣)]، والنسفي[(٤)] ـ رحمهم الله ـ وقالوا في الفرق:

إن المقتضى مختص بما أضمر لصحة الكلام شرعاً فقط؛ كقول القائل: (أعتق عبدك عني بألف) فصحة هذا الكلام شرعاً متوقفة على تقدير: (بع عبدك مني) لأن الإنسان لا يحق له أن يعتق عبد غيره عن نفسه إلّا بعد أن يملكه بشرائه منه، فيكون التقدير: (بع عبدُك مني ثم أعتقه عني) فهذا القسم من المقتضى هو الذي خصه

---

(١) انظر: لسان العرب ١٥/١٨٨.

(٢) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/١٧٢؛ كشف الأسرار للبخاري ١/٧٦؛ تيسير التحرير ١/٩١؛ فتح الغفار ٢/٤٧.

(٣) هو: محمد بن أحمد بن أبي سهل المعروف بشمس الأئمة السرخسي، من أئمة الحنفية، فقيه أصولي متكلم محدث، له مصنفات كثيرة مفيدة منها: (المبسوط في الفقه، أملى خمسة عشر جزءاً منه وهو في السجن، شرح السير الكبير لمجد بن الحسن، شرح مختصر الطحاوي، أصول الفقه). توفي سنة ٤٨٣هـ وقيل: ٤٩٠هـ.
ترجمته في: الفوائد البهية ص١٥٨؛ الفتح المبين ١/٢٦٤.

(٤) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أبو البركات حافظ الدين، فقيه حنفي أصولي مفسر محدث متكلم، من مصنفاته: كنز الدقائق في الفقه، منار الأنوار في أصول الفقه وشرحه، كشف الأسرار، وغيرها. توفي سنة ٧١٠هـ.
ترجمته في: الأعلام ٤/٦٧؛ الفتح المبين ٢/١٠٨.

المتأخرون من الحنفية بالمقتضى. ثم جعلوا ما وراء ذلك من الأقسام وهي: ما وجب تقديره ضرورة صدق المتكلم؛ كقوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**» فإن الخطأ والنسيان لم يرفعا بدليل وقوع الأمة في كلٍّ منها. وكذلك رفع العمل بعد وقوعه محال مع أن ظاهر النص يفيد أن الخطأ والنسيان وما استكرهت عليه الأمة مرفوع عنها، فكان لا بدّ لصدقه ـ سيما وهو صادر من الصادق المعصوم ﷺ ـ من تقدير محذوف مثل: (إثم الخطأ والنسيان، أو حكمه)، وبهذا يتفق الكلام مع الواقع.

والقسم الآخر: ما وجب تقديره ضرورة صحة الكلام عقلاً، ويمثل له الأصوليون بقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢][١] فإن هذا الكلام لا يصح عقلاً إلّا بتقدير (واسأل أهل القرية) لأن السؤال للبيان، فلا بد أن يوجه إلى من كان من أهل البيان، فاقتضى الكلام عقلاً تقدير ـ أهل ـ ليصح في عقل السامع.

فجعل المتأخرون من الحنفية هذين القسمين الأخيرين قسماً واحداً تحت اسم (المحذوف) أو المضمر[٢].

وسبب تفريقهم بين المقتضى والمحذوف هو أنهم لما قالوا بعدم عموم المقتضى[٣] وجدوا بعض المسائل تعارض هذه القاعدة ـ من قبيل قول القائل لزوجته: طلقي نفسك ـ فإن نوى ثلاثاً صحت نيته؛ لأن المصدر مضمر فيه فكأنه قال: ـ طلقي نفسك طلاقاً ـ والمصدر لا يمكن التغاضي عن وجود العموم فيه، فقالوا: هذا من المحذوف والمحذوف له عموم[٤].

والمقتضى عند الحنفية إذا صرح به في الكلام فإنه يصحح المنصوص عليه ويقرره.

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٩/ ٢٤٥.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٥١؛ ميزان الأصول ص٤٠١؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٤٤؛ كشف الأسرار شرح المنار ٢/ ٣٩٥؛ التوضيح لمتن التنقيح ١/ ١٣٩؛ الكليات ص١٣٥؛ الفروق في الأصول ٦/ب.

(٣) انظر: مسألة عموم المقتضى في الإحكام للآمدي ٢/ ٢٤٨؛ أصول البزدوي مع الكشف ٢/ ٢٣٧؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ١٩٢؛ نشر البنود ١/ ٢٢٦؛ إرشاد الفحول ص١١٥.

(٤) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٥٠.

أما المحذوف إذا صرح به فإن الحكم ينتقل من المنصوص عليه إلى المحذوف[(١)].

أي أن علامة المقتضى أن لا يتغير المقتضي عند ظهوره؛ كقول القائل: (إن أكلت فعبدي حر) فإذا قدر المقتضى بأن يقول: (إن أكلت طعاماً) فإنه لا يتغير باقي الكلام في اللفظ ولا في المعنى، بخلاف المحذوف إذا قدر فإن الكلام منقطع، كما في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] إذا قدر لفظ الأهل وقيل: (واسأل أهل القرية) فإنه يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل، ويتغير إعراب القرية من النصب إلى الجر.

ولهذا قالوا في الفرق: المقتضى لتحقيق المقتضي لا لتحويله.

وقالوا: إن المقتضى ثابت شرعاً والمحذوف ثابت لغة فلا يستويان[(٢)].

ولم يسلم هذا التفريق للحنفية، واعترض عليه بأنه غير مطرد؛ لأن المقتضى قد يتغير، فإن قول القائل: (أعتق عبدك عني) يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع؛ لأنه لم يبق العبد ـ على تقدير ثبوته ـ ملكاً للمأمور بل يصير ملكاً للآمر، وصار تقدير الكلام على هذا: (أعتق عبدي عني) وهذا تغيير في المقتضى.

وأيضاً: المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد إظهاره، كما في قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ﴾ [البقرة: ٦٠][(٣)] فإنه إن قدر قوله: (فضرب فانشق الحجر فانفجرت) لا يتغير الكلام الباقي بعد تقديره مع أنه محذوف وليس هو من المقتضى فهو ليس بأمر شرعي[(٤)].

أما الفخر الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد نهج منهجاً آخر في التفريق بين المقتضى والمحذوف ـ الذي يسميه المضمر[(٥)] ـ وهو كما قال: (إن المعنى المدلول عليه

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٥١؛ كشف الأسرار شرح المنار ١/ ٣٩٥.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٥١؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٤٥؛ كشف الأسرار شرح المنار ١/ ٣٩٥؛ نور الأنوار ن ص، الكليات ص١٣٥.

(٣) انظر: تفسير القرطبي ١/ ٤١٧.

(٤) انظر: التلويح ١/ ١٤١؛ كشف الأسرار شرح المنار ١/ ٣٩٥؛ حاشية الرهاوي على شرح ابن مالك ص٥٣٧.

(٥) يطلق بعض العلماء على المحذوف (المضمر) أو على الحذف «الإضمار» وقد أشار عبد العزيز =

بالالتزام إما أن يكون شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة، أو تابعاً له. فإن كان الأول فهو المسمى بدلالة الاقتضاء، ثم تلك الشرطية قد تكون عقلية.. وقد تكون شرعية)[١].

وعلى هذا؛ يكون تفريق الرازي رحمه الله تفريقاً آخر يضم إلى ما ذكر عن متأخري الحنفية، وهو أن في صورة الإضمار تغييراً لإسناد اللفظ عند التصريح بالمضمر كالأهل في: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢][٢] بخلاف الاقتضاء فإن الإسناد يبقى على حاله.

وهذا التفريق قد لمحه الزركشي رحمه الله حيث قال: إن كلام الإمام فخر الدين رحمه الله يشعر بأن الفرق بين الاقتضاء والإضمار هو أن الاقتضاء إثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكور ولا يتوقف عليه صحة اللفظ؛ نحو: اصعد السطح، فإنه يقتضي نصب السلم، وهو أمر يتوقف عليه وجود الصعود ولا تتوقف عليه صحة اللفظ، بخلاف الإضمار فإنه إثبات أمر تتوقف عليه صحة اللفظ..

قال الزركشي رحمه الله: وهذا ضعيف لأن قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ من باب الإضمار ولا تتوقف صحة اللفظ على إضمار أهل؛ لأن العقل لا يحيل السؤال من القرية[٣]!!.

ونقل رحمه الله فرقاً بين المقتضى والمضمر من حيث المعنى واللفظ؛ أما من حيث المعنى فإن المقتضى أعم من المضمر؛ لأن المقتضى يكون مشعوراً به للمتكلم وقد لا يكون، بخلاف المضمر فإنه لا يكون إلّا مشعوراً به؛ لأنه اسم مفعول من أضمره المتكلم، فعلى هذا كل مضمر مقتضى ولا عكس.

= البخاري إلى الفرق بينهما فقال: (إن جعل الأهل في قولنا: (واسأل أهل القرية) من باب الإضمار هو من باب التوسع؛ لأن المضمر هو ما كان له أثر ظاهر في اللفظ كقوله: (وبلدة) أي: (ورب بلدة) وقوله: (الله لأفعلن) بالجر، والحذف بخلافه كقوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٥٥] أي: من قومه، فإنه لا يظهر له تأثير ظاهر في اللفظ ما دام محذوفاً. وكذلك قول الرجل: (الله لأفعلن) بالنصب مثله. فكان تسمية ما ذكره الأصوليون مقابل المقتضى بالمحذوف أولى وإن ذكروه باسم المضمر فعلى التوضع. كشف الأسرار ١/ ٧٨.

(١) المحصول ١/ق١/ ٣١٩.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ٩/ ٢٤٥.

(٣) انظر: البحر المحيط ٣/ ١٦١.

أما من حيث اللفظ فمن وجهين:

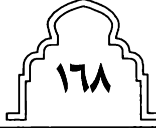
أحدهما: أن الإضمار إنما يستعمل حيث يعرفه كل أحد؛ لأنه عبارة عن إسقاط شيء يدل عليه الباقي بخلاف الاقتضاء فإنه قد يحتاج فيه إلى تأمل ونظر.

وثانيهما: أن في صورة الإضمار تغيير إسناد اللفظ عند التصريح بالمضمر، وفي الاقتضاء قد يكون كذلك كقوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ**» وقد لا يكون كما في: (اصعد السطح).

والحاصل أنهما يفترقان من جهة الغفلة عن الشيء وتغيّر الإسناد وهما متحدان في أن المقصود بالكلام لا يتم إلّا بها[1].



(١) انظر: البحر المحيط ٣/ ١٦١، ١٦٢.



الفرق بين طرق دلالات الألفاظ على الأحكام

قسم الحنفية طرق دلالات الألفاظ على الأحكام إلى أربعة أقسام، وهي:

دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء. واعتبروا ما عداها مثل: مفهوم المخالفة ـ عند غيرهم ـ من التمسكات الفاسدة.

ووجه حصرهم للدلالة في هذه الأربعة هو: أن دلالة اللفظ على الحكم إما أن تكون ثابتة باللفظ نفسه، أو لا تكون ثابتة به نفسه، والدلالة التي تثبت باللفظ نفسه إما أن تكون مفهومة من اللفظ لغة أو تكون مفهومة منه شرعاً، والأولى هي دلالة النص، والثانية هي دلالة الاقتضاء(١).

وتعريف دلالة العبارة هو: دلالة اللفظ على الحكم المسبوق له الكلام أصالة، أو تبعاً بلا تأمل(٢).

ودلالة الإشارة هي: دلالة اللفظ على حكم غير مقصود ولا سيق له النص، ولكنه لازم للحكم الذي سيق لإفادته الكلام وليس بظاهر من كل وجه(٣).

ودلالة النص هي: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكهما في معنى يدرك كل عارف باللغة أنه مناط الحكم من غير حاجة إلى نظر واجتهاد(٤).

ودلالة الاقتضاء هي: دلالة الكلام على معنى يتوقف على تقديره صدق الكلام، أو صحته شرعاً أو عقلاً(٥).

---

(١) انظر: أصول السرخي ١/ ٢٣٦، ٢٥٥؛ كشف الأسرار للبخاري ١/ ٢١٠، وما بعدها، التلويح ١/ ١٣٠.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٣٦؛ فتح الغفار ٢/ ٤٤؛ تيسير التحرير ١/ ٨٦.

(٣) انظر: فتح الغفار ٢/ ٤٤؛ تيسير التحرير ١/ ٨٧.

(٤) انظر: تيسير التحرير ١/ ٩٠؛ فتح الغفار ٢/ ٤٥.

(٥) انظر: تيسير التحرير ١/ ٩١؛ فتح الغفار ٢/ ٤٧؛ التقرير والتحبير ١/ ١١٠.

ومثال دلالة العبارة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥][١].

فإن مدلول الآية ظاهر في حكمين كلٌّ منهما مقصود من سياق النص، الأول: حل البيع وحرمة الربا، والثاني: التفرقة بين البيع والربا ونفي المماثلة بينهما فالأول حلال، والثاني حرام.

غير أن الحكم الثاني ـ وهو نفي المماثلة ـ مقصود أصالة من السياق؛ لأن الآية سيقت للرد على الذين قالوا: إنما البيع مثل الربا.

أما الحكم الأول ـ وهو حل البيع وحرمة الربا ـ فمقصود من السياق تبعاً؛ لأن نفي المماثلة استتبع بيان حكم كلٍّ منهما حتى يتوصل من اختلاف الحكمين إلى عدم التماثل بينهما[٢].

ومثال دلالة الإشارة: في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَـٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٨٧﴾﴾ [البقرة: ١٨٧].

فهذا النص القرآني يدل بعبارته على إباحة الأكل والشرب والاستمتاع بالزوجات في جميع الليل من أيام رمضان إلى طلوع الفجر الصادق.

ويدل بالإشارة إلى أن من أصبح جنباً فصومه في ذلك اليوم تام؛ لأن الله قال: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ وإذا كان الاتصال مباحاً في أي وقت من الليل فقد يطلع الفجر عليه وهو جنب؛ لأن الاغتسال يكون بعد طلوع الفجر لا محالة فيلزم من ذلك أن يحكم على الصيام بأنه تام في مثل هذه الحال[٣].

ومثال دلالة النص قوله تعالى: ﴿۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾﴾ [الإسراء: ٢٣][٤].

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٣/٣٤٧.
(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/٦٨.
(٣) انظر: تفسير النصوص ١/٤٨١.
(٤) انظر: تفسير القرطبي ١٠/٢٦٦.

فإن عبارة النص في الآية تدل على تحريم التأفيف والنهر، وكل عارف باللغة العربية يدرك أن المعنى الذي كان من أجله حرم التأفيف والنهر هو الإيذاء والإيلام للوالدين، وأن المقصود من هذا التحريم هو كفّ الأذى عنهما ومراعاة حرمتهما.

وهذا المعنى موجود في الضرب والشتم وغيرها من الإيذاءات، فيتناولها النص وتعتبر حراماً وتأخذ حكم التأفيف والنهر الذي ثبت بعبارة النص ويكون ثبوت التحريم فيها بدلالة النص، بل إن الشتم والضرب تعتبر حراماً من باب أولى لوضوح المعنى الذي سيق لأجله النهي في التأفيف فيهما[(١)].

ومثال دلالة الاقتضاء في قوله ﷺ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

فإن الخطأ والنسيان لم يرفعا ولم يوضعا عن الأمة بدليل وقوع الأمة في كلٍّ منهما، وكذلك رفع العمل المكره عليه الإنسان بعد وقوعه محال مع إفادة النص إنها مرفوعة.

وعلى هذا؛ فلا بد لصدق هذا الكلام ـ سيما كلام الصادق المعصوم ﷺ ـ من تقدير محذوف بأن يقال: وضع إثم الخطأ أو حكم الخطأ. . .، وبهذا يتفق مع الواقع ولا يخالفه[(٢)].

وفرّق الحنفية من الأصوليين بين هذه الدلالات الأربع من الوجوه التالية:

أولاً: تشترك العبارة والإشارة في ثبوتها بنفس اللفظ وتفترق الإشارة عن العبارة بكونها غير مقصودة بسوق الكلام والعبارة مقصودة بالسوق. وتشترك الدلالة والاقتضاء في كونهما لم يثبتا بنفس اللفظ، وتفترق الاقتضاء عن الدلالة بأن الدلالة تكون على مسكوت عنه يفهم بمجرد فهم اللغة والاقتضاء تكون على مسكوت يتوقف صحة اللفظ أو صدقه عليه.

والنسبة بين العبارة والإشارة عموم وخصوص مطلق؛ لأن كل إشارة لا بد لها من عبارة ولا ينعكس كلياً؛ أي: أنه ليس كل عبارة لا بد لها من إشارة، والدلالة

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٢٤١، ٢٤٢؛ التقرير والتحبير ١/١١٠؛ تفسير النصوص ١/٥١٨.

(٢) انظر: التقرير والتحبير ١/١٠؛ تفسير النصوص ١/٥٤٨.

والاقتضاء بينهما عموم وخصوص من وجه؛ أي: إن الدلالة أعم إذا لم يتوقف فهم المراد على تقدير مقتضى، وأخص من الاقتضاء إذا توقفت عليه، والاقتضاء أعم إذا لم يكن له دلالة، وأخص إذا توقف عليها، وكذلك بين الدلالة والإشارة عموم وخصوص من وجه؛ أي: أن الدلالة أعم إذا لم تكن من مدلول الإشارة، وأخص إذا كانت من مدلولها، والإشارة أعم إذا لم تكن من مدلول الدلالة فإن كانت فهي أخص.

أما الدلالة والاقتضاء فبينهما وبين العبارة عموم وخصوص مطلق، فالعبارة أعم؛ لأن مفهوم المفهوم والثابت اقتضاء لا يحصلان إلّا بالمنطوق؛ فلا بد لكل دلالة واقتضاء من عبارة ولا ينعكس كلياً، فليس كل عبارة لا بد لها من دلالة أو اقتضاء وكل هذه النسب تطبق على الأمثلة السابقة[(١)].

ثانياً: العبارة والإشارة سواء في إيجاب الحكم وإثباته؛ لأن كلّاً منهما يفيد الحكم بظاهر نظمه، وهما قد يكونان قطعيين وظنيين، ومتعاكسين، إلّا أن العبارة أحق عند التعارض من الإشارة لعدم كونها مقصودة.

وذهب بعض الحنفية إلى أن الثابت في الإشارة يتردد بين القطعي والظني، فمنه ما يكون قطعياً ومنه ما يكون ظنياً، حسب اختلاف الأصول ومواقع الكلام.

أما الثابت بالعبارة فإنه قطعي وهذا قول السرخسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(٢)].

ثالثاً: الثابت بالدلالة كالثابت بالإشارة في كونه قطعياً، إلّا عند التعارض بينهما، فالثابت بالإشارة مقدم على الثابت بالدلالة؛ لأن فيها النظم والمعنى اللغوي، وفي الدلالة المعنى فقط، فبقي النظم سالماً عن المعارض[(٣)].

رابعاً: الثابت بدلالة الدلالة لا يحتمل التخصيص عند الحنفية؛ لأنه لا عموم

---

(١) انظر: فتح الغفار ٢/ ٤٤؛ التقرير والتحبير ١/ ١٠٩، وقال ابن أمير الحاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ إن صدر الشريعة رَحِمَهُ ٱللَّهُ جعل المراد بالسوق في تعريف العبارة هو كون المعنى هو المقصود له، فتكون العبارة والنص واحداً عنده والعبارة أعم مطلقاً من النص عند غيره. التقرير والتحبير ١/ ١٠٧. وانظر: التنقيح والتوضيح ١/ ١٣٠.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٣٦، ٢٣٧؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢١٠؛ فتح الغفار ٢/ ٤٥.

(٣) انظر: المرجع السابق ٢/ ٤٦.

له، إذ العموم من عوارض الألفاظ والدلالة ليست بلفظ، أما الثابت بالإشارة فيقبله ويحتمل الخصوص، وقال بعضهم: لا يحتمل الخصوص؛ لأن معنى العموم مما يكون سياق الكلام لأجله، فأما ما يقع الإشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص، ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملاً للتخصيص[١].

خامساً: الثابت بالاقتضاء؛ كالثابت بالدلالة لأنه ثابت لغة بلا ضرورة، والثابت بالمقتضى ضروري إلّا أنه عند المتأخرين من الحنفية لا عموم له؛ لأن العموم من عوارض الألفاظ والمقتضى معنى لا لفظ[٢].

وأما عامة الأصوليين من المتكلمين فقسموا دلالة اللفظ إلى منطوق ومفهوم وقالوا: دلالة المنطوق هي ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق، وجعلوا ما أطلق عليه الحنفية عبارة وإشارة واقتضاء من هذا القبيل.

وقالوا: دلالة المفهوم هي ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم إلى مفهوم موافقة وهو ما كان المسكوت عنه موافقاً في حكمه للمنطوق به، ويسمونه أيضاً: فحوى الخطاب، ولحن الخطاب.

وهو الذي سماه الحنفية: (دلالة النص).

وإلى مفهوم مخالفة وهو: أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق به في الحكم. ويسمونه أيضاً: (دليل الخطاب) وسماه الحنفية: (تخصيص الشيء بالذكر)[٣].

وفرق العسكري بين (فحوى الخطاب ودليل الخطاب) بما لا يخرج عن تعريفهما[٤].

ونقل الزركشي رحمه الله عن الماوردي والروياني الفرق بين (الفحوى ولحن الخطاب) أنه من وجهين[٥]:

---

(١) انظر: المرجع السابق ٢/٤٧؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/٥٣، ٢٥٢.
(٢) انظر: فتح الغفار ٢/٤٩.
(٣) انظر: كشف الأسرار ٢/٢٥٣؛ تيسير التحرير ١/٩١؛ التقرير والتحبير ١/١٠٠، وما بعدها.
(٤) انظر: الفروق في اللغة ص٥١.
(٥) انظر: البحر المحيط ٤/٨٠٧.

أحدهما: أن الفحوى ما نبّه عليه اللفظ، واللحن ما لاح في أثناء اللفظ.

والثاني: الفحوى ما دلّ على ما هو أقوى منه، ولحن القول ما دلّ على مثله.

وقال القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ: فحوى، ولحن الخطاب، وتنبيه الخطاب، ودليل الخطاب، ومعقول الخطاب، ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة، كلها اصطلاحات لعلماء الأصول المتقدمين.

قال: ففحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة، وتنبيه الخطاب، وسمي مفهوم الموافقة لأن المسكوت وافق المنطوق ـ أي: في الحكم ـ وفحوى الكلام: اللازم عنه من جنسه، ويسمى تنبيه الخطاب؛ لأنه ينبه بالأدنى على الأعلى، وضابط مفهوم الموافقة أنه: إثبات حكم المنطوق للمسكوت بطريق الأولى، إما في الأكثر؛ كالضرب مع التأفيف، فإنه أعظم وأكثر عقوقاً، وإما الأدنى كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥][١]، مفهومه: أن أمين الدينار بطريق الأولى، وهو أقل.

ولحن الخطاب هو إفحام الشيء من غير تصريح، هذا معناه لغة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠][٢]. فوضعه العلماء في الاصطلاح لنوع من ذلك، واختلف في ذلك النوع فقيل: هو دلالة الاقتضاء، وقيل: هو مفهوم الموافقة، وقيل: مفهوم المخالفة؛ لأن الثلاثة فيها إشعار من غير تصريح فحسن فيها لفظ اللحن.. وتنبيه الخطاب مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب مفهوم المخالفة؛ لأن التقييد دلّ على سلب الحكم عن المنطوق.

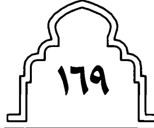
ومعقول الخطاب القياس المستنبط من النصوص[٣].



(١) انظر: تفسير القرطبي ٤/ ١١٥.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٦/ ٢٥١.

(٣) انظر: نفائس الأصول خ١/ ١٤٩/ أ/ ب؛ المنهاج في ترتيب الحجاج ص١٢، الليث العابس خ٥/ ب.



الفرق بين مفهوم الموافقة المساوي، والأَوْلى

مفهوم الموافقة ينقسم إلى ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، بحيث يدرك العارف باللغة أن المسكوت عنه لا يصح استبعاده من معنى العبارة؛ كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣][١] فإن كل عارف باللغة يفهم منه النهي عن الشتم والضرب بل يرى أن ذلك أَوْلى بالنهي.

وهذا دلالة النص عند الحنفية وربما سمّاه بعض العلماء القياس الأولى أو القياس الجلي ـ وهي مسألة خلافية بين علماء الأصول[٢] ـ.

والنوع الثاني: أن يكون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به وليس هو أولى منه بالحكم ولا هو دونه، ومثاله في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ...﴾ [النساء: ١٠][٣]، فإنه يدل على حرمة إتلاف مال اليتيم بالإحراق أو غيره وإن كان النص متعلقاً بالأكل فقط.

ويتفق هذان النوعان من المفهوم في أن كلّاً منهما مقطوع به، وكلاهما يجري في الأحكام التي لا تقبل التعليل، أو تقبله لكن لم تعرف العلة، أو لم تتعين؛ وذلك لعدم الحاجة فيهما إلى البحث عنها، كما ألحق الزبيب بالتمر في حرمة الربا لعدم الفارق بينهما، بصرف النظر عن علة هذه الحرمة[٤].

والفرق بينهما: أن الإلحاق في **الأول** يفهمه كل عارف باللغة، فهو مأخوذ من النص من غير حاجة إلى اجتهاد، أما **النوع الثاني** فإن وجوه الشبه بين المنطوق والمسكوت عنه فيه متكاثرة إلى حد يصرف المجتهد عن التفكير في علة جامعة أو وجه للمشابهة إلى البحث عن الفارق بينهما، وأنه لا يقتضي الفرق

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٠/٢٢٦. (٢) انظر: الفرق رقم (١٣٠ ص٣٥٤).
(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٥/٥٣.
(٤) انظر: أصول الفقه لعلي حسب الله ص١٢٧.

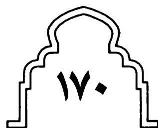
بينهما في مثل هذا الحكم. ولهذا عدّه الشافعية من القياس وليس من دلالة النص كما هو عند الحنفية[١].

أما **النوع الثالث** وهو ما لا يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به ولا مساوياً له فيكون الإلحاق فيه مظنوناً ظناً راجحاً، ويتحقق هذا حين يكون الفرق بين الأصل والفرع داعياً إلى البحث عن معنى مشترك بينهما يقتضي اشتراكهما في الحكم وهذا هو القياس.

والفرق بينه وبين سابقه هو: أن العقل ـ في النوع السابق ـ لا يتجه إلى البحث عن معنى يجمع بين الأصل والفرع لتكاثر المعاني الجامعة بل يتجه إلى البحث عن الفارق بينهما وأنه لا يقتضي اختلافهما في الحكم، أما في هذا النوع فإن البحث يتجه إلى الكشف عن معنى يقتضي المساواة أو المشاركة بينهما في الحكم وهو العلة الجامعة[٢].



(١) انظر: أصول الفقه لعلي حسب الله ص١٢٧.
(٢) انظر: المرجع السابق ن ص.



الفرق بين مفهوم اللقب وغيره من المفاهيم

اللقب في اللغة: مصدر من لقب يلقب فتلقب به، ومعناه: النبز[(١)].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ﴾ [الحجرات: ١١][(٢)].

وفي الاصطلاح: اللفظ المشعر بمدح أو ذم.

وقد يستعمل اللقب بما هو أعم من إطلاقه الاصطلاحي هذا فيطلق على الأعلام والأسماء الجامدة؛ كزيد وعمرو.

وسميت الأسماء المذكورة ألقاباً لكونها مشعرة بمعان اعتبرت في تسمية مسمياتها بها، كما أن الألقاب مشعرة بمعان اعتبرت في تسميتها من مدح أو ذم[(٣)].

ومفهوم اللقب هو: تعليق الحكم على مجرد أسماء الذوات أو الأجناس، مثل: الغنم في قول القائل: (في الغنم زكاة) مفهومه أن غير الغنم لا زكاة فيها[(٤)].

ومفهوم اللقب لم يحتج به من الأصوليين غير الدقاق[(٥)] والصيرفي من الشافعية، وابن خويزمنداد[(٦)] من المالكية وجمهور الحنابلة، وأما بقية الأصوليين فلم

---

(١) انظر: الصحاح ١/ ٢٢٠؛ المصباح المنير ص٥٥٦؛ القاموس المحيط ١/ ١٢٨.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٣٢٤.

(٣) انظر: العدة لأبي يعلى ١/ ١٨٧؛ تيسير التحرير ١/ ٦٠؛ شرح ابن عقيل ١/ ١١٩.

(٤) انظر: الفروق للقرافي ٢/ ٣٧.

(٥) هو: محمد بن محمد بن جعفر الدقاق، والدقاق نسبة إلى الدقيق وعمله، فقيه أصولي شافعي المذهب، كان فاضلاً عالماً بعلوم كثيرة، ولد سنة ٣٠٦هـ، وتوفي سنة ٣٩٢هـ. ترجمته في: الوافي بالوفيات ١/ ١١٦؛ تاريخ بغداد ٣/ ٢٢٩؛ طبقات الشافعية للأسنوي ١/ ٥٢٢.

(٦) ابن خويز منداد هو: محمد بن أحمد بن علي بن عبد الله بن خويز منداد، إمام، عالم، فقيه، متكلم، أصولي، صاحب تصانيف نافعة وتحقيقات في المذهب المالكي، من أهم تصانيفه (كتاب في أصول الفقه، وكتاب في الخلاف، وكتاب في أحكام القرآن) ترجمته في الديباج المذهب ٢٦٨؛ شجرة النور الزكية ٢٦٨.

يعتبروه من الحجج الصالحة، بل اعتبروا الحجج الصالحة هي ما عدا اللقب من المفاهيم؛ كمفهوم الصفة، والشرط، والغاية، والحصر[1].

فما هو الفرق بين هذه المفاهيم ومفهوم اللقب؟

قالوا: الفرق هو أن في هذه المفاهيم يكون تخصيص الملفوظ بالذكر مشعراً بالتعليل، وذلك أن الصفة والغاية والحصر والزمان والمكان والمانع والاستثناء والشرط، كلها شروط لغوية، والشروط اللغوية أسباب شرعية؛ كالعلة، فمتى جعل الشيء شرطاً أشعر بسببية ذلك الشرط للمعلق عليه سواء أدركنا نحن ذلك أو لا، وإذا كانت هذه الأشياء تشعر بالتعليل عند التكلم بها ـ والقاعدة أن عدم العلة علة لعدم المعلول ـ كان اللازم في صورة المسكوت عنه عدم الحكم لعدم علة الثبوت فيه.

وأما مفهوم اللقب فإنه غير مشعر بالتعليل، فإنه وإن استدل له من احتج به فإنه لا فائدة لذكره إلّا نفي الحكم عن غيره؛ كالصفة ونحوها، إلّا إنه يفرق بينه وبين الصفة ونحوها من وجهين:

الأول: أن الكلام لا يستقيم بدون ذكره، بخلاف الصفة ونحوها ومعنى هذا: أن ذكره قد لا يكون لنفي الحكم عن غيره بل لكي يستقيم الكلام فقط.

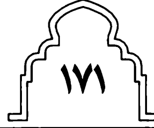
الثاني: أنه لما كان أصل اللقب تعليق الحكم على أسماء الأعلام؛ لأنها الأصل في قولنا (لقب) ـ وأما أسماء الأجناس؛ نحو: (الغنم) فلا يقال لها: لقب إلّا أنها تلحق بها فتجري مجراها، جامدة كانت أو مشتقة غلبت عليه الاسمية فاستعملت استعمال الأسماء كـ(الطعام) في قوله ﷺ: «**الطعام بالطعام**»[2] ـ ولم يكن للأعلام ولا للأجناس إشعار بالعلة لعدم المناسبة فيهما، بخلاف الصفة ونحوها فكان احتمال إرادة المفهوم فيها ـ أي: الأسماء ـ ضعيفاً بخلاف الصفة ونحوها[3].

---

(١) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي ١/ ٣٣٢؛ مختصر ابن اللحام ص١٣٤؛ شرح التلويح على التوضيح ١/ ١٤٢؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٠٩؛ إرشاد الفحول ص١٨٢.

(٢) رواه مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل ٣/ ١٢١٤، عن معمر بن عبد الله بلفظ: (الطعام بالطعام مثلاً بمثل)، حديث رقم (٩٣).

(٣) انظر: الفروق للقرافي ٢/ ٣٧؛ الفروق والقواعد السنية ٢/ ٥٢؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٧٠؛ نفائس الأصول خ٢/ ٤٥ب.



الفرق بين مفهوم العلة، ومفهوم الصفة

المراد بمفهوم العلة: تعليق الحكم بالعلة، مثل: (حرمت الخمر لشدتها) و(أعط السائل لحاجته)[(١)].

والمراد بمفهوم الصفة: تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف، مثل: (في الغنم السائمة الزكاة)[(٢)].

والمراد بالصفة في باب المفهوم هو اللفظ المقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ـ فهو أعم من النعت المذكور في علم النحو[(٣)] ـ ومفهوم العلة من مفهوم الصفة عند الأصوليين فقول القائل: (ما أسكر فهو حرام) الإسكار فيه صفة، وأيضاً: (أعط السائل لحاجته) أي: المحتاج دون غيره ـ وتفسيره بـ(المحتاج) إشارة إلى التأويل في العلة حتى تندرج في الصفة ـ وإذا كان من الصفة فلماذا خصصوه باسم خاص، وما الفرق؟

فرق القرافي رحمه الله بين الصفة والعلة بأن الصفة قد تكون مكملة للعلة لا علة، وهي أعم من العلة، فإن وجوب الزكاة في السائمة ليس للسوم وإلّا لوجبت الزكاة في الوحوش السائمة أيضاً، وإنما وجبت لنعمة الملك ونعمة الملك مع السوم أتم منها مع التعليف[(٤)].

أما العلة فإنها تكون مستقلة بالحكم، وليست مكملة مثل الصفة وبهذا افترقا.

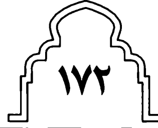
---

(١) انظر: البحر المحيط ٣٦/٤؛ شرح المحلي لجمع الجوامع ٣٢٨/١.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/ ٣٠.

(٣) انظر: الفرق رقم (٧ ص٥٦).

(٤) شرح تنقيح الفصول ص٥٦. انظر: البحر المحيط ٣٦/٤؛ حاشية العطار ٣٢٨/١.



الفرق بين دخول السبب على المفهوم ودخوله على العموم

من القواعد الثابتة عند كثير من الأصوليين: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ومعنى هذا أنه ليس شيء من النصوص الواردة على سبب مختصاً بالسبب أو الشخص المعين الذي نزل فيه باتفاق والتنازع هو في هل يختص بنوع السبب المحكوم فيه أو يتعداه ويحكم بعموم اللفظ، ومعرفة السبب المحكوم فيه هو تنقيح المناط.

وفي هذا صرف للنظر عن السبب الذي لأجله ورد اللفظ العام، وعدم اختصاصه به.

أما في مفهوم المخالفة فإن العلماء اشترطوا أن لا يكون المنطوق خرج للسؤال عن حكم أحد الصنفين ولا حادثة خاصة بالمذكور.

وهذا معناه: أن السبب يعتبر قرينة صارفة عن إعمال المفهوم.

وصنيعهم هذا يورد سؤالاً وهو: ما الفرق بين اللفظ العام ومفهوم المخالفة، إذ أحدهما يؤثر فيه السبب والآخر لا يؤثر فيه، ـ خاصة إذا قيل: إن للمفهوم عموماً ـ.

أجاب الأصوليون بأن الفرق هو: أن المفهوم لما ضعف عن المنطوق في الدلالة اندفع بذلك السبب، فإنه يسقط بأدنى قرينة والسبب يعتبر قرينة صارفة، بخلاف اللفظ العام فدلالته تقاوم السبب فلا يكون مخصصاً لها[(١)].

ويشهد لقوة العام أن الحنفية ادعوا أن دلالته على كل فرد من أفراده دلالة قطعية كالخاص.

وقد قيل هذا الفرق في المفاهيم التي دلالتها ضعيفة، أما المفاهيم التي دلالتها قوية قوة تلحقها بالدلالات اللفظية فلم يتوجه فيه هذا الفرق[(٢)].

---

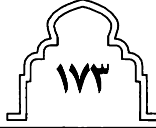
(١) انظر: البحر المحيط ٤/ ٢٢؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٩٣.

(٢) انظر: إرشاد الفحول ص١٨٠.

المبحث الثاني

الفروق في ألفاظ الظهور والخفاء

وفيه تسعة فروق



الفرق بين تقسيم الحنفية وتقسيم المتكلمين لدلالة اللفظ من حيث الظهور والخفاء

قسّم الحنفية دلالة اللفظ على معناه من حيث الوضوح والإبهام إلى قسمين، الأول: واضح الدلالة، والثاني: مبهم الدلالة.

وأدخلوا تحت **الأول**: المحكم، والمفسر، والنص، والظاهر حسب رتبتها في الوضوح.

وأدخلوا تحت **الثاني**: المتشابه، والمجمل، والمشكل، والخفي حسب رتبتها في الإبهام.

فالخفي يقابل الظاهر وهو أقلها خفاء، والمشكل يقابل النص، والمجمل يقابل المفسر، والمتشابه يقابل المحكم وهو أشدها خفاءً وإبهاماً(١).

أما جمهور المتكلمين فقسّموا اللفظ باعتبار وضوح دلالته على المعنى إلى قسمين: النص والظاهر. حسب رتبتها في قوة الوضوح.

وقسّموا اللفظ باعتبار إبهامه عند الدلالة على المعنى إلى قسمين أيضاً: المجمل، والمتشابه(٢).

والظاهر في اللغة: اسم الفاعل من الظهور وهو الوضوح والبيان فالظاهر هو الواضح البين(٣).

وفي اصطلاح المتقدمين من الحنفية هو: الكلام الذي تبين المراد به للسامع بصيغته(٤).

---

(١) انظر: فتح الغفار ١/ ١١٢ ـ ١١٧؛ تفسير النصوص ١/ ١٣٩ ـ ١٤١.
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٦، ٣٧؛ تفسير النصوص ١/ ١٤١.
(٣) انظر: الصحاح ٢/ ٧٣٢؛ المصباح المنير ص٣٨٧؛ القاموس المحيط ٢/ ٨٥.
(٤) انظر: المنار مع فتح الغفار ١/ ١١٢.

والنص لغة: مصدر نص ينُص، وهو الكشف والظهور، ومنه: نصت الظبية رأسها، إذا رفعته وأظهرته، ونص كل شيء؛ غايته ومنتهاه[(١)].

وفي اصطلاح متقدمي الحنفية: ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم، لا بنفس الصيغة[(٢)].

والمفسر لغة: اسم المفعول من الفسر وهو البيان، تقول: فسر الشيء يفسِّره ويفسُّره إذا أبانه، فالمفسر هو المبين[(٣)].

وفي اصطلاح متقدمي الحنفية: ما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل[(٤)].

والمحكم لغة: اسم المفعول من أحكم الشيء يحكمه إحكاماً إذا أتقنه، فهو المتقن، ومنه قولهم؛ بناء محكم؛ أي: ثابت متقن يبعد انهدامه[(٥)].

وفي اصطلاح متقدمي الحنفية: ما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل[(٦)].

وهذه الأقسام الأربعة عند قدماء الحنفية أقسام متداخلة بحسب الوجود، فيجوز صدق كلٍّ منها على كل من الباقية، ومتمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية، أما عند المتأخرين منهم فهي أقسام متباينة[(٧)] فعندهم[(٨)]:

الظاهر: ما ظهر معناه الوضعي بمجرده محتملاً أن لم يسبق له.

والنص: ما سيق له مع احتمال التخصيص أو التأويل.

والمفسر: ما سيق له مع عدم احتمال غير النسخ.

والمحكم: ما بين بقطعي مما فيه خفاء، وما عدم احتمال النسخ فيه.

ويقال (المفسر) أيضاً لمن بُين المراد منه بقطعي؛ كالخبر المتواتر مما فيه خفاء

---

(١) انظر: الصحاح ٣/١٠٥٨؛ المصباح المنير ص٦٠٨؛ القاموس المحيط ٢/٣١٧.
(٢) انظر: المنار مع فتح الغفار ١/١١٢. (٣) انظر: لسان العرب ٥/٥٥.
(٤) انظر: المنار مع فتح الغفار ١/١١٢.
(٥) انظر: الصحاح ٥/١٩٠٢؛ المصباح المنير ١/٢٢٦؛ القاموس المحيط ٤/٩٧.
(٦) انظر: المنار مع فتح الغفار ١/١١٣. (٧) انظر: التلويح ١/١٢٩.
(٨) انظر: فتح الغفار ١/١١٢؛ التلويح ١/١٢٤، ١٢٥؛ التقرير والتحبير ١/١٤٨، ١٥٠.

من الأقسام الحنفية؛ كالخفي، والمشكل، والمجمل ـ عدا المتشابه فإنه لا يلحقه البيان في الحياة الدنيا عند الحنفية ـ.

والفرق بين المفسر بالمعنى الأول والمفسر بالمعنى الثاني: العموم والخصوص من وجه، فإنه بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني، من حيث إنه بالمعنى الأول يتناول ما لا يحتمل شيئاً غير النسخ مما لم يسبق له خفاء، كما يتناول ما بيانه بقطعي مما سبق له خفاء من الأقسام المذكورة آنفاً إذا كان لا يحتمل شيئاً غير النسخ، وأخص منه باعتبار أنه لا يتناول ما يحتمل التخصيص والتأويل سواء احتمل مع ذلك النسخ أو لا، وسواء كان ذلك مما بيّن بقطعي مما سبق له خفاء أم لا.

وهو بالمعنى الثاني أعم منه بالمعنى الأول، من حيث إنه بالمعنى الثاني يتناول ما بيانه بقطعي مما سبق له خفاء من الأقسام المذكورة إذا كان يحتمل التخصيص والتأويل والنسخ، كما أنه يتناول ما بيانه بقطعي مما سبق له خفاء من الأقسام المذكورة إذا كان لا يحتمل شيئاً غير النسخ، وأخص منه باعتبار أنه لا يتناول إلا ما بين بقطعي مما فيه خفاء من الأقسام المشار إليها.

وقال ابن أمير الحاج[1] رحمه الله: لكن الظاهر أن المفسر عندهم اللفظ باعتبار ظهور معناه فوق ظهور النص بحيث لا يحتمل شيئاً غير النسخ ـ كما ذكر آنفاً ـ وأنه لا إطلاق له على ما يخالف هذا اصطلاحاً، وأن إطلاقه على ما بين بقطعي مما فيه خفاء من الأقسام المذكورة بشرط أن لا يحتمل شيئاً غير النسخ، وحينئذ فهو من إطلاق الكلي على فرد من أفراده.

كما يفيده قول فخر الإسلام رحمه الله: وأما ما ازداد وضوحاً على النص سواء كان بمعنى في النص أو بغيره، بأن كان مجملاً فلحقه بيان قاطع فانسدّ باب التأويل، أو عاماً فلحقه ما انسدّ به باب التخصيص، وأن يكون محتملاً للنسخ.

---

(١) ابن أمير الحاج هو: محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن سليمان بن عمر بن محمد بن محمد شمس الدين المشتهر بابن أمير حاج الحلبي، فقيه أصولي من أئمة الحنفية وأعلامهم بحلب، من تصانيفه: شرح التحرير في أصول الفقه، وحلية المجلي في الفقه. توفي سنة ٨٧٩هـ. ترجمته في: الفتح المبين ٣/ ٤٧.

وقال: وكذا كون ما بين بقطعي مما فيه خفاء على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص نوعاً من المفسّر ظاهر من كلام صاحب التقويم وشمس الأئمة السرخسي ـ رحمهم الله ـ وهؤلاء وإن لم يكونوا من المتأخرين فلم يظهر من المتأخرين ما يخالفهم في هذا(١).

وأما أقسام المبهم:

فالخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال إلّا بالطلب.

والمشكل في اللغة: اسم الفاعل من أشكل في كذا إذا دخل في أشكاله وأمثاله والتبس بها، فالمشكل هو الملتبس بغيره، تقول: أشكل الأمر؛ إذا التبس واختلط(٢).

واصطلاحاً: اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد منه إلّا بدليل يتميّز به من سائر الأشكال(٣).

والمجمل في اللغة: اسم المفعول من الإجمال وهو الإبهام، فالمجمل هو المبهم(٤).

واصطلاحاً: ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار من المجمل ثم الطلب والتأمل(٥).

والمتشابه في اللغة: المتماثل، وقد يطلق ويراد به المشتبه وهو المشكل والملتبس؛ تقول: اشتبهت الأمور إذا أشكلت(٦).

واصطلاحاً: اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه(٧).

أما عند جمهور المتكلمين فإن النص هو: ما دلّ على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره(٨).

---

(١) انظر: التقرير والتحبير ١/١٤٧. (٢) انظر: لسان العرب ١١/٣٥٧.

(٣) انظر: المنار مع فتح الغفار ١/١١٥، ١١٦؛ كشف الأسرار للبخاري ١/٥٢.

(٤) انظر: الصحاح ٤/٦٦٢؛ المصباح المنير ١١٠؛ القاموس المحيط ٣/٣٤٠.

(٥) انظر: المنار مع فتح الغفار ١/١١٦؛ كشف الأسرار للبخاري ١/٥٢.

(٦) انظر: الصحاح ٦/٢٢٣٦.

(٧) انظر: المنار مع فتح الغفار ١/١١٦؛ كشف الأسرار للبخاري ١/٥٢.

(٨) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٦.

والظاهر: المتردد بين احتمالين فأكثر هو في أحدهما أرجح.

والمجمل هو: ما دلّ دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين سواء كان عدم التعيين بوضوح اللغة أو بعرف الشرع أو بالاستعمال[١].

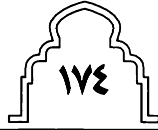
والمتشابه عند بعضهم هو المجمل[٢]. وجعله آخرون أعم من المجمل فهو: كل ما تعارضت فيه الاحتمالات[٣].



(١) انظر: إرشاد الفحول ص١٦٧؛ التعريفات ص٢٠٤.

(٢) انظر: البرهان ١/ ٤٢٤.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٦٥.



الفرق بين المحكم، والنص، والظاهر

لم يفرق الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ والقاضي أبو بكر الباقلاني رَحِمَهُ اللَّهُ وأبو يعلى رَحِمَهُ اللَّهُ بين النص، والظاهر، بل جعلاهما اسمين لمسمى واحد.

وعلّل العلماء بعدهم صنيعهما هذا بأنهما لمحا في النص المعنى اللغوي؛ فإن النص في أصل اللغة: الظهور(١).

أما بعد الشافعي ففصل العلماء بينهما بأن النص: ما لا يقبل الاحتمال، والظاهر: ما يقبل الاحتمال(٢).

والرازي رَحِمَهُ اللَّهُ وغيره من المتكلمين جعلوا النص والظاهر نوعين تحت جنس المحكم.

وقال الإسنوي رَحِمَهُ اللَّهُ في معرض بيانه لهذا القول: النص والظاهر مشتركان في الرجحان إلا أن النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره؛ كأسماء الأعداد، والظاهر فيه رجحان مع احتمال، وكلٌّ منهما يدخل تحت المحكم فإنه جنس وهما نوعان داخلان تحته، والقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم.

فالمحكم عندهم أعم من الظاهر والنص، ويصدق على كلٍّ منهما، ولا ينافي التأويل كما هو عند الحنفية، فلا يتحقق في الخارج محكم غير نص أو ظاهر ـ عند الشافعية ـ بل يتحقق المحكم في أحدهما، أما الحنفية فالمحكم عندهم ما لا يحتمل تخصيصاً ولا تأويلاً ولا نسخاً(٣).

أما الحنفية فلهم في النص والظاهر طريقان:

---

(١) انظر: الرسالة ص٢١، ٢٢؛ البرهان ١/ ٤١٥.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٣٨٤ ـ ٣٨٦؛ روضة الناظر ٢/ ٢٧؛ حاشية التفتازاني على شرح العضد ٢/ ١٦٨؛ الإبهاج ١/ ٢١٥؛ شرح اللمع ١/ ٤٤٩؛ شرح تنقيح الفصول ص٣٧، ٣٨.

(٣) انظر: المحصول ١/ق١/ ٣١٦؛ نهاية السول ٢/ ٦١؛ التقرير والتحبير ١/ ١٥٢.

الأول: طريق المتقدمين منهم وهو أن الفرق بين النص والظاهر هو زيادة الظهور والوضوح، مع اشتراكهما في احتمالهما غير معناهما احتمالاً غير ناشئ عن دليل، وأن هذه الزيادة لم تكن من الصيغة نفسها وإنما جاءت من المتكلم نفسه حيث يعرف ذلك بالقرينة من سياق الكلام(١).

أما عند المتأخرين منهم، فالفرق هو أن الظاهر هو: الذي لا يكون معناه الأصلي مقصوداً من السياق، والنص هو: الذي يكون معناه الأصلي مقصوداً من السياق؛ أي: إن قصد المتكلم إذا اقترن بالظاهر صار نصاً؛ وشرطوا في الظاهر أن لا يكون معناه مقصوداً بالسوق أصلاً(٢).

وقد رجّح البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ رأي المتقدمين لتوافقه وفروع الفقه عندهم(٣).

وفي التفريق بين النص والظاهر عندهم أيضاً من حيث تقديم أحدهما على الآخر عند التعارض قالوا: إن الظاهر والنص والمفسر والمحكم كلها توجب الحكم، ولكن كلٍّ منها قد يفيد القطع ـ وهو الأصل ـ، وقد يفيد الظن وهو ما إذا كان احتمل غير المراد مما يعضده دليل.

أما إن ظهر التفاوت عند التعارض فإن النص مقدم على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل؛ لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى، ولأن فيه جمعاً بين الدليل بحمل الظاهر مثلاً على احتماله الآخر الموافق للنص(٤).

فالنص عند الحنفية قسم من الظاهر على المعنى المذكور عند المتكلمين، وهذا القسم هو ما كان سوقه لمفهومه المطابقي فإنه نص عند الحنفية لظهوره فيه وسوقه له، وظاهر عند الشافعية لغرض دلالته عليه دلالة راجحة عند وضع اللغة أو العرف.

وينفرد الظاهر عند الجمهور عن النص عند الحنفية في لفظ له معنى مطابقي لم يسق له، والتزامي سيق له يمكن اجتماعهما وقد ظهر في كلٍّ منهما، فإنه بالنسبة إلى كل منهما ظاهر للشافعية، وبالنسبة إلى ما سيق له نص عند الحنفية لا بالنسبة إلى ما

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٦٤؛ تفسير النصوص ١/١٤٨، ١٥٧.
(٢) انظر: تفسير النصوص ١/١٥٧؛ أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ١/ ٣١٣.
(٣) انظر: كشف الأسرار ١/٤٨.
(٤) انظر: التلويح ١/ ١٢٦.

لم يسق له. وهذا رأي ابن أمير الحاج رَحِمَهُ اللَّهُ[١].

وقيل: بل العكس فإن الظاهر عند الشافعية قسم من النص عن الحنفية وهو رأي أمير باد شاه[٢]. قال: ولما كان من الممكن ورود سؤال وهو أن ما دلّ عليه اللفظ ظناً قد لا يكون مسوقاً ولا ظاهراً منه بمجرده وهما معتبران في النص عند الحنفية مع الدلالة الظنية، إذ كل نص دال ظناً من غير عكس، فالدال ظناً أعم من النص، وكيف يكون الأعم قسماً من الأخص؟

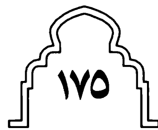
فالجواب هو: أن الأعم ـ وهو النص ـ مقيد بما له دلالة ظنية وهو ما كان سوقه لمفهومه، وإن قيل: كيف يكون الظاهر عند المتكلمين قسماً من النص عند الحنفية مع تصريحهم بقطعية دلالة النص. فالجواب: أن الخلاف لفظي لعدم اتحاد مورد القطع والظن فالقطعية التي ذكرها الحنفية لدلالة النص معناه، والظنية التي ذكرها المتكلمون في الظاهر هي باعتبار الإرادة أي إرادة ما وضع له. وسيأتي الفرق بين النص عند الجمهور والمفسر عند الحنفية[٣].



(١) انظر: التحرير بشرحه التقرير والتحبير ١/ ١٥٠، ١٥١.

(٢) تيسير التحرير ١/ ١٤٣.

(٣) في الفرق رقم (١٧٥ ص٤٨٢).



الفرق بين الصريح وكل من النص والمفسر والكناية

الصريح في اللغة: فعيل، بمعنى: الفاعل من صرح يصرح صراحة وصروحة إذا خلص وانكشف، فالصريح هو الخالص من كل شيء[١].

واصطلاحاً: اسم لكلام مكشوف المراد منه، بسبب كثرة الاستعمال حقيقة كان أو مجازاً[٢].

وعلى هذا التعريف الاصطلاحي فإن الفرق بين الصريح والنص والمفسر واضح، وهو أن ظهور المراد في الصريح بسبب كثرة الاستعمال وليس ذلك بموجود في تعريف النص والمفسّر.

والداعي للتفريق بينهما هو تعريف البزدوي رَحِمَهُ اللهُ للصريح حيث قال: هو ما ظهر المراد منه ظهوراً بيّناً[٣].

ولم يقيده بالاستعمال، وهذا يجعله مشتبهاً بالمفسر وبالنص، وذلك لأن النص هو ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى[٤]، والمفسر هو ما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص إن كان عاماً أو التأويل إن كان خاصاً[٥]. أما النص فيحتمل التخصيص إن كان عاماً والتأويل إن كان خاصاً. ـ هذا كله عند الحنفية ـ.

وقال عبد العزيز البخاري رَحِمَهُ اللهُ: قيل: لا بد في هذا التعريف من قيد الاستعمال ليتميز عن المفسر والنص[٦].

وذلك للاشتباه الذي ذكرته آنفاً؛ لأن الفرق بين الصريح وبين المفسر والنص

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٥٠٩.
(٢) انظر: التعريفات ص١٣٣.
(٣) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار ١/ ٦٥.
(٤) انظر: التعريفات ص٢٤١؛ كشف الأسرار ١/ ٤٦؛ فتح الغفار ١/ ١١٢، ١١٣.
(٥) انظر: التعريفات ص٢٢٤.
(٦) انظر: كشف الأسرار ١/ ٦٥.

ليس إلّا كثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في المفسر والنص.

وقيل: لا حاجة لقيد (الاستعمال) لأن تمام انكشاف المعنى قد يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال، فكما يدخل فيه الحقائق العرفية ـ أي: بالاستعمال ـ يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسماً من أقسام الصريح.

ولكن لا يدخل فيه الظاهر؛ لأن الشرط في الصريح كون الظهور بيناً تماماً وليس هو في الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور.

وقال البخاري رَحِمَهُ اللهُ: إنه لا استبعاد في تسمية النص والمفسر صريحاً إلّا أن مورد التقسيم ـ أي: تقسيم البزدوي رَحِمَهُ اللهُ للألفاظ وطرق دلالتها ـ يوجب اشتراط الاستعمال فيه، ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر؛ لأن ظهورهما باللغة لا بالاستعمال[١].

أما النص والمفسر عند الحنفية فالفرق بينهما هو أن النص يقبل النسخ والتبديل ويحتمل التأويل، وأما المفسر فما ازداد وضوحاً وظهوراً عليه لمعنى في الكلام ويقبل النسخ والتبديل لكن لا يحتمل التأويل هكذا فرّق بينهما ابن كمال باشا رَحِمَهُ اللهُ[٢].

وفرّق غيره بأن بيان المراد في النص بمعنى من المتكلم وفي المفسر بنفس الصيغة[٣]. لكنه تفريق لا يطرد مع اصطلاح المتقدمين من الحنفية كما تقدم في الفرق رقم ١٧٣.

والنص عند الجمهور من المتكلمين يوافق المفسر عند الحنفية، فإن احتمال النسخ في النص عند الجمهور لا يخرجه عن النصية، وكذلك وصف المفسر عند الحنفية، وليس هو كالنص عندهم فإن النص عندهم يحتمل المجاز ومع القول باحتماله المجاز فإنه لا ينافي القول بقطعيته عندهم ـ أي: عند الحنفية ـ بخلاف المفسر عندهم فإنه لا يحتمل المجاز بتخصيص ولا بتأويل، فالنص عند المتكلمين هو المفسر عند الحنفية.

---

(١) انظر: المرجع السابق ن ص.
(٢) انظر: الفروق في الأصول خ٨/ب.
(٣) انظر: أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ١/٣١٣.

أما المفسر عند المتكلمين فإن له معنيان:

أحدهما: ما احتاج إلى التفسير وقد ورد تفسيره.

وثانيهما: الكلام المبتدأ المستغني عن التفسير لوضوحه[١].

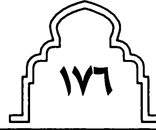
وأما الفرق بين الصريح والكناية[٢] فقال ابن كمال باشا رحمه الله: (الصريح: كل لفظ تعين معناه وظهر مراده وانكشف، من قولك: صرح الحق؛ أي: تبين من الباطل وحكمه أن يمكن العمل بظاهره لا عن دليل آخر، والكناية: كل لفظ خفي مراده واستتر معناه، يقال: كنوت الشيء وكنيته أي: سترته، وحكمه: أن لا يمكن العمل بظاهره إلّا بدليل آخر، وصار بهذا كالكنايات في باب الطلاق، فإن من قال لامرأته: (أنت بائن) فما لم ينو الطلاق لا يقع شيء؛ لأن البينونة في الحقيقة عبارة عن المفارقة والتباعد إلّا أن الفرقة لما كانت محتملة اعتبرت النية لتعيين الجهة، وأما اللفظ فبقي محمولاً على حقيقته)[٣].



(١) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي ١/ ٣٥٠؛ التقرير والتحبير ١/ ١٥٢.

(٢) انظر: الفرق رقم (٨ ص٥٨).

(٣) الفروق في الأصل خ٨/ ب.



١٧٦

الفرق بين المفسر والمحكم

لم يشتهر المفسر عند المتكلمين من الأصوليين في معنى معين، كما اشتهر عند الحنفية وإن ورد استعماله لديهم فإنما يعنون به أحد معنيين:

الأول: ما احتاج إلى التفسير، وقد ورد تفسيره.

الثاني: الكلام المبتدأ المستغني عن التفسير لوضوحه، وهذا لا يخالف المحكم عندهم وهو ما استقام نظمه للإفادة ولو بتأويل، والثاني لا يخالف ما ذكره السبكي رحمه الله في المحكم أنه المتضح المعنى[(١)].

أما حسب اصطلاح الحنفية في المفسر والمحكم فقد نص ابن كمال باشا رحمه الله على الفرق بين المفسر والمحكم بأن المفسر ما ازداد وضوحاً وظهوراً على النص لمعنى في الكلام، وحكمه أنه يقبل النسخ والتبديل لكن لا يحتمل التأويل.

أما المحكم فلا يقبل النسخ والتبديل والتأويل، فالمحكم معناه لمعنى في الكلام.

والمفسر نحو قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [ص: ٧٣] يحتمل أن أكثر الملائكة سجدوا فلما قال: ﴿كُلُّهُمْ﴾ فهم أن كل الملائكة سجدوا، إلّا أنه يحتمل التأويل، فلما قال: ﴿أَجْمَعُونَ﴾ بين أن كل الملائكة سجدوا جميعاً[(٢)].

وقيل: إن احتمال النسخ معتبر في المفسر، ولذلك لا يصح هذا المثال له؛ لأنه خبر والخبر لا يدخله النسخ كما سيأتي في الفرق بين التخصيص والنسخ[(٣)] فهذا المثال يكون من المحكم؛ لأن المحكم ما لا يحتمل النسخ، والمثال الصحيح للمفسر قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦] فإن ﴿كَآفَّةً﴾ سدّ باب

---

(١) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي ١/ ٣٥٠؛ التقرير والتحبير ١/ ١٥٢.

(٢) انظر: الفروق في الأصول خ٩/أ؛ أصول الفقه للزحيلي ١/ ٣١٣.

(٣) انظر: الفرق رقم (٢١٤ ص٥٨٢).

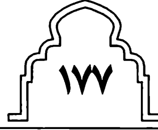
التخصيص وهو محتمل النسخ؛ لأنه يفيد حكماً شرعياً وليس بخبر[١].

ويتصل بهذا الفرق التفريق بين المحكم لنفسه والمحكم لغيره، فإن المفسر يدخل تحت المحكم ولكن المحكم لغيره.

وذلك أن اللفظ المفرد باعتبار ظهور معناه فوق ظهور معنى المفسر من حيث إنه مع ذلك لا يحتمل النسخ في زمن حياة النبي ﷺ وهو المحكم لنفسه، وهو ما يطلقون عليه المحكم مطلقاً في اصطلاح الحنفية من الأصوليين. وذلك كالآيات الدالة على وحدانية الله تعالى[٢]. أما كل الأقسام الأربعة من أقسام الواضح فهي بعد وفاة النبي ﷺ من المحكم لغيره، وذلك لعدم احتمال النسخ بانقطاع الوحي. وهذا عرف أصولي عند الحنفية من الأصوليين، إذ قيدوا هذا الأخير بأنه محكم لغيره وأطلقوا الأول وهو في الحقيقة المحكم لنفسه. وقد ميّزوا بالأول بالمحكم لنفسه، والثاني بالمحكم لغيره بعد اشتراكهما في أصل المعنى اللغوي وهو الإتقان على وجه يؤمن فيه التبديل والانتقاض[٣].



(١) انظر: التقرير والتحبير ١/١٤٩.
(٢) انظر: المرجع السابق ١/١٤٨.
(٣) انظر: المرجع السابق ن ص.



الفرق بين (الإشارة) و(الظاهر)

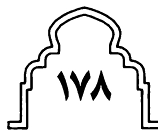
الظاهر هو أحد أقسام اللفظ من حيث ظهور المعنى وخفائه، ودلالة الإشارة أحد أقسام كيفية دلالة اللفظ على المعنى من حيث هو غير صريح. وإذا كان الظاهر عند متأخري الحنفية ـ خاصة ـ هو: ما ظهر المراد منه ولم يكن مسوقاً لذلك المعنى الذي جعل ظاهراً فيه[(١)].

وكانت دلالة الإشارة هي: دلالة اللفظ على حكم غير مقصود ولا سيق له النص، ولكنه لازم للحكم الذي سيق لإفادته الكلام وليس بظاهر من كل وجه[(٢)].

فإن من الواضح أن بينهما استواء من حيث إن الكلام لم يسق للمعنى قصداً في كليهما.

ومن هذا التشابه فرّق بينهما الأصوليون حيث قالوا: إن الظاهر والإشارة وإن استويا من حيث إن الكلام لم يسق لهما، إلّا أنهما قد افترقا من حيث إن الظاهر يعرفه السامع أول وهلة من غير تأمل فيه، أما الإشارة فلا تعرف إلّا بنوع تأمل واستدلال من غير أن يزاد على الكلام أو ينقص منه[(٣)]!!!.





الفرق بين المجمل والمشترك والمتواطئ

جعل القرافي رحمه الله المجمل جنساً للمشترك والمتواطئ وقال: إن المجمل هو الدائر بين احتمالين فصاعداً.

ثم جعل الفرق بين المشترك والمتواطئ أن المشترك يكون دورانه حول احتمالين فصاعداً بسبب الوضع اللغوي، ومثال ذلك ـ الفرس ـ لا إجمال فيه من جهة الاشتراك بل يفهم جنسه عند سماع اللفظ، فلو وضع لنوع آخر من الحيوان صار مشتركاً مجملاً لا يفهم منه خصوص الفرس إلّا بقرينة. فهذا إجمال ناشئ عن الوضع.

بينما المتواطئ يكون دورانه حول احتمالين فصاعداً من جهة العقل، ومثال ذلك: ـ الإنسان ـ لفظ وضع لمعنى كلي، فإذا قيل: (في الدار إنسان) كان هذا اللفظ دائراً بين جزئيات الإنسان بحيث لا يتعين له منهم فرد، فهذا الإجمال جاء من جهة تجويز العقل لا من جهة الوضع.

فكل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركاً، فالمجمل أعم مطلقاً من المشترك عند القرافي[(١)]. أما الزركشي رحمه الله فقال: اللفظ إما أن يتناول معاني كثيرة بحسب خصوصياتها فهو المشترك، وإما بحسب معنى مشترك بينها وهو المتواطئ؛ كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١][(٢)].

ونقل عن أبي العز المقترح[(٣)] رحمه الله الفرق بين المجمل والمشترك؛ بأن المجمل

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٧٤، ٢٧٥.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ٧/ ٩٧.

(٣) هو: تقي الدين مظفر بن عبد الله بن علي المصري الشافعي، إمام كبير، له تصانيف في الفقه والأصول والخلاف، دين ورع، من أهم مصنفاته: (شرح كتاب المقترح في المصطلح للبروي شرحاً نفيساً حتى اشتهر وصار يلقب بالتقي المقترح، وله الأسرار العقلية في =

يستدعي ثبوت احتمالين متساويين بالنسبة إلى الفهم سواء وضع اللفظ لهما على وجه الحقيقة أو في أحدهما مجاز، وفي الآخر حقيقة؛ فالإجمال إنما هو بالنسبة إلى الفهم فإن المشترك قد يتساوى بالنسبة إلى الوضع ولا يتساوى بالنسبة إلى الفهم فلا يكون مجملاً.

وأيضاً: إما أن يكون في الأسماء ـ مثل (الشفق) للحمرة والبياض ـ أو في الأفعال كـ(عسعس) بمعنى: أقبل وأدبر ـ أو في الحروف ـ كتردد الواو بين العطف والابتداء في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧][1]، ونحو: تردد (مِن) بين ابتداء الغاية والتبعيض في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ﴾ [المائدة: ٦][2].

أما عند الحنفية فقد تصدى البزدوي رحمه الله للتفريق بين المشترك والمجمل وكان تفريقه من أوضح ما قيل فيه وهو: أن المشترك يحتمل الإدراك بالتأمل في معنى الكلام لغة برجحان بعض الوجوه على البعض، فقبل ظهور الرجحان سمي مشتركاً.

فأما المجمل فما لا يدرك لغة؛ لمعنى زائد ثبت شرعاً، أو لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه إلى بيان المجمِل[3].

وقد علّل البخاري رحمه الله تصدي البزدوي للتفريق وإيراده، بأن بعض من صنف في أصول الفقه جعل الكتاب قسمين: محكماً ومتشابهاً، وجعل كل كلام فيه ظهور من أنواع المحكم، وجعل كل كلام فيه خفاء من أقسام المتشابه، وجعل المشترك من أنواع المجمل، وجعل المجمل مما يعرف بالتأمل في القرائن.

ففرّق بينهما البزدوي رحمه الله بالوجهين المذكورين وهما: أن المشترك قسمان: قسم يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل في معناه لغةً من غير بيان آخر، وقسم لا يمكن الترجيح فيه إلّا بالبيان.

= الكلمات النبوية، وشرح الإرشاد في أصول الدين للجويني). توفي سنة ٦١٢هـ.
ترجمته في: حسن المحاضرة ١/ ٤٠٩؛ طبقات الشافعية لابن السبكي ٨/ ٣٧٢.

(١) انظر: تفسير القرطبي ٤/ ٨.
(٢) انظر: تفسير القرطبي ٦/ ٨٠؛ البحر المحيط ٣/ ٤٥٧، ٤٥٨.
(٣) انظر: أصول البزدوي مع الكشف ١/ ٤٢، ٤٣.

فهذا القسم الأخير من أقسام المجمل دون الأول.

والوجه الثاني: أن المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل من غير بيان، فإذا لم يكن ذلك لا يسمى مشتركاً مع كونه مجملاً وعلى الثاني لا يسمى مشتركاً أصلاً[١].

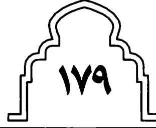
ومثال المشترك الذي يحتمل الإدراك بالتأمل في معناه لغةً قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨][٢] فإن الحنفية تأملوا في معنى القرء، فوجدوه دالاً على الجمع والانتقال في أصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر؛ لأن المجتمع هو الدم والانتقال يحصل بالحيض إذ الطهر هو الأصل، وتأملوا في لفظ الثلاثة فوجدوه دالاً على الأفراد الكاملة وذلك في الحمل على الحيض فحملوه عليه[٣].

وقال البخاري رحمه الله في موضع آخر في الفرق بين المشترك والمجمل: إن توارد المعاني على اللفظ من غير رجحان أحدها على الباقي في المشترك باعتبار الوضع فقط.

أما في المجمل فباعتبار الوضع وباعتبار غرابة اللفظ وتوحُّشه من غير اشتراك فيه، وباعتبار إبهام المتكلم الكلام[٤].



(١) انظر: كشف الأسرار ١/ ٤٢، ٤٣.
(٢) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ١١٢.
(٣) انظر: كشف الأسرار ١/ ٤٣.
(٤) انظر: المرجع السابق ١/ ٥٤.



الفرق بين المجمل والمشكل

لم يشتهر اصطلاح المشكل عند المتكلمين ولكنه اصطلاح حنفي ويشترك المشكل والمجمل في أن كلاًّ منهما يحتاج فيه إلى الطلب والتأمل(١). وذلك لأن المجمل هو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد بها اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار من المجملِ ثم الطلب والتأمل(٢).

والمشكل: هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعاني لدقة المعنى في نفسه لا بعارض.

وقد قال البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (كان خفاء المشكل فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل أن يلتحق بالمجمل، وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما)(٣).

ومثال المشكل قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]. اشتبه معناه على السامع أنه بمعنى (كيف) أو بمعنى (أين) فعرف بعد الطلب والتأمل أنه بمعنى (كيف) بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الأذى العارض وهو الحيض ففي الأذى اللازم أولى(٤).

والفرق بين المشكل والمجمل هو أنه لا بد في المجمل من الاستفسار أولاً، ثم قد يحتاج بعد ذلك إلى ما يحتاج إليه في المشكل وهو الطلب والتأمل.

---

(١) الطلب معناه: طلب المؤثر، والتأمل: التأمل في صلاح المعنى للتعدية. وقال البخاري: الأظهر أن المراد بالطلب والتأمل هو الطلب والتأمل في اللفظ لإزالة الخفاء كما في المشكل لأن الطلب والتأمل لا يختصان المجمل بل يكونان في المفسر والنص أيضاً. كشف الأسرار ١/ ٥٥.

(٢) انظر: كشف الأسرار ١/ ٥٤.

(٣) انظر: المرجع السابق ١/ ٥٢.

(٤) انظر: كشف الأسرار ١/ ٥٣.

وسبب الاستسفار في المجمل هو: أنه أنواع ثلاثة لا يفهم المراد من كلٍّ منها إلا بالاستفسار:

فمنه نوع لا يفهم معناه لغة كـ(الهلوع) قبل التفسير[١].

ونوع معناه مفهوم لغة لكنه غير مراد؛ كالربا، والصلاة، والزكاة.

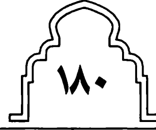
ونوع معناه معلوم لغة إلّا أنه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه.

وفي هذا الأخير توارد المعنى باعتبار الوضع، وفي القسمين الأولين باعتبار غرابة اللفظ وإبهام المتكلم[٢].



(١) الهلوع فسرته الآية قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾﴾ [المعارج: ١٩ ـ ٢٢]؛ تفسير القرطبي ١٨/ ٢٨٩.

(٢) انظر: كشف الأسرار ١/ ٥٤.



الفرق بين المجمل والمتشابه والمؤول

الأكثرون من علماء الأصول من المتكلمين على أن المتشابه والمجمل سواء وهو القول الراجح عندهم. وقد قال إمام الحرمين رَحِمَهُ اللَّهُ ما نصه: «المتشابه هو المجمل»(١).

أما الآمدي فجعل المتشابه أعم من المجمل؛ فالمتشابه عنده ما تعارض فيه الاحتمال، وذلك إما بجهة التساوي كالألفاظ المجملة، أو لا على جهة التساوي كالأسماء المجازية. وعلى هذا يكون بين المتشابه والمجمل عموم وخصوص مطلق فكل مجمل متشابه وليس كل متشابه مجملاً(٢).

والبيضاوي رَحِمَهُ اللَّهُ جعل المتشابه جنساً للمجمل والمؤول من حيث كونه القدر المشترك بينهما في عدم الرجحان(٣).

ومعنى هذا ـ كما قال شراح المنهاج ـ: أن المجمل والمؤول مشتركان في أن كلّاً منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة، إلّا أن المؤول مرجوح أيضاً والمجمل ليس مرجوحاً بل مساوياً فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعين: المجمل والمؤول(٤).

وعلى اصطلاح البيضاوي يكون المتشابه ما ليس براجح، أما على اصطلاح من سبقه فهو ما لم يتضح معناه.

أما عند الحنفية فقد عرض ابن كمال باشا رَحِمَهُ اللَّهُ الفرق بقوله: إن المجمل ما دخلت الجملة فيه تحت الكلام ولا يفهم معناه إلّا بعد وجود البيان فيه؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥](٥).

---

(١) البرهان ١/ ٤٢٤.
(٢) انظر: الإحكام ١/ ١٦٥.
(٣) انظر: المنهاج مع نهاية السول ٢/ ٦١.
(٤) انظر: نهاية السول ٢/ ٦١؛ الإبهاج ١/ ٢١٦.
(٥) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ٣٤٧.

أما المتشابه فكل لفظ يفهم معناه لغة، لكن الفعل يأبى ذلك المعنى وإنما يفهم معناه بالنظر إلى الحكم(١).

ومن خلال المقارنة بين آراء الأصوليين من المتكلمين والحنفية نخلص إلى ما يلي:

أولاً: المجمل عند المتكلمين يشمل أنواع المبهم عند الحنفية ما عدا المتشابه فهو أعم عند المتكلمين، فإن كل مجمل عند الحنفية مجمل عند المتكلمين ولا عكس.

ويتضح ذلك من خلال تتبع أقوال العلماء وأمثلتهم، من ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧](٢) يؤتى به في عداد المجمل عند المتكلمين بينما هو عند الحنفية من المشكل.

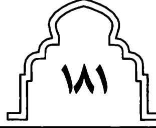
ثانياً: إن المجمل والمتشابه اسمان لمسمى واحد عند الجمهور من المتكلمين، ويعتبر بعضهم المجمل نوعاً من المتشابه. أما المتشابه عند الحنفية فهو من أقسام المبهم من الألفاظ وهو قسيم للمجمل(٣).



(١) انظر: الفروق في الأصول خ٩/ب.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ٢٠٤.

(٣) انظر: تفسير النصوص ١/ ٣٤١.



الفرق بين المشكل والخفي

لم يشتهر اصطلاح الخفي والمشكل عند المتكلمين من الأصوليين. فهذا الفرق حسب اصطلاح الحنفية.

والخفي في اصطلاحهم هو: ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلّا بالطلب(١).

ومثلوا له بآية السرقة وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨](٢) في حق الطرّار والنباش(٣)، فإنها ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنها خفية في الطرّار والنباش لعارض اختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما، واختلاف الأسماء يدل على اختلاف المعاني فبعداً بهذه الواسطة عن اسم السرقة، فلهذا خفيت الآية في حقها، وإلّا فإن الطرار سارق وزيادة وهي المهارة والخفة، والنباش الذي ينبش القبور ويسرق ما فيها سارق أيضاً(٤).

وإذا كان المشكل اسم لما خفي المراد منه باللفظ نفسه لدخوله في أشكاله بحيث لا يدرك ذلك المراد إلا بقرينة تميُّزه عن غيره وذلك عن طريق البحث والتأمل بعد الطلب سواء كان وجه الإشكال غموضاً في المعنى بسبب تعدد المعاني، أو لأجل الاستعمال المجازي للفظ، فإنه أشد إيهاماً من الخفي.

---

(١) انظر: أصول البزدوي مع الكشف ١/ ٥١.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ٦/ ١٥٩.

(٣) الطرار: هو الذي يشق الجيب في خفية فإذا وقع المال أخذه.
والنباش: الذي ينبش القبر ويستخرج الأكفان بعد الدفن. تحرير ألفاظ التنبيه ص٣٢٦.
انظر: لسان العرب ٦/ ٣٥٠.

(٤) انظر: كشف الأسرار ١/ ٥٢.

والفرق بينهما هو أن منشأ الغموض كائن في المشكل من اللفظ نفسه، بينما جاء الغموض والخفاء في الخفي من عارض خارجي، والخفاء من ذات اللفظ أشد من الخفاء بعارض خارجي ولهذا كان المشكل أشد إبهاماً من الخفي[1].



(١) انظر: التلويح ١/١٢٦؛ تفسير النصوص ١/ ٢٥٤، ٢٥٥؛ أصول الفقه للزحيلي ١/ ٣٣٨.

المبحث الثالث

الفروق في معاني الحروف

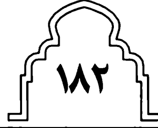
وفيه تسعة فروق

تمهيد

موضوع الحروف من المواضيع التي يتناولها الأصوليون بالبحث والدراسة، وكان تناولهم لدراستها من حيث معانيها، وذلك لتوقف فهم بعض الأدلة على تلك المعاني، وحاجة الفقيه إلى معرفتها خاصة ما له دلالات متعددة أو له رجحان في بعضها.

ومن هذا المنطلق عقدت هذا المبحث لدراسة الفروق الحاصلة بين معاني بعض الحروف التي تشترك في بعض المعاني أو ما يشتبه في اشتراكهما وهي ليست كذلك.





الفرق بين الواو التي للجمع المطلق والتي لمطلق الجمع

الواو من حروف العطف.

ووقع التعبير بـ(الواو للجمع المطلق) لابن الحاجب والبيضاوي ـ رحمهم الله ـ، ووقع بـ(مطلق الجمع) لابن السبكي رَحِمَهُ اللَّهُ[١].

واختلف الأصوليون في وقوع الفرق بينهما:

فذهب فريق منهم إلى أن لا فرق بين الواو للجمع المطلق والواو لمطلق الجمع من حيث المعنى المقصود في كتب الأصوليين، وأن الفرق المذكور عند بعض الأصوليين ـ الذي حاصله أن (مطلق الجمع) أعم لأنّه يتناول صورة المعية والترتيب على قياس الفرق بين مطلق الماهية والماهية المطلقة ـ لا يناسب حديث الأصوليين عن الواو[٢].

بينما ذهب فريق آخر إلى إثبات الفرق فقالوا: التعبير بأن الواو لمطلق الجمع هو الصحيح، وأن التعبير بكونها للجمع المطلق ليس بواف بالمراد.

لأن المطلق هو الذي لم يقيد بشيء، فيدخل فيه صورة واحدة وهو قولنا: (قام زيدٌ وعمرو) فلا يدخل فيه اليد بالمعية ولا بالتقديم ولا بالتأخير لخروجها بالتقييد عن الإطلاق.

وأما مطلق الجمع فمعناه: أي جمع كان، فحينئذ تدخل فيه الصور كلها[٣].

ومعنى هذا: أن الواو التي لمطلق الجمع أعم من التي للجمع المطلق؛ لأن مطلق الجمع لحقيته، سواء كان مع قيد الترتيب أو المعية أو لا بقيد، والجمع

(١) انظر: المنهاج والإبهاج ١/ ٣٣٨ وما بعدها، مختصر المنتهى مع شرح العضد ١/ ١٨٩.
(٢) انظر: حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك للمنار ص٤٣٢.
(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٢٣٠.

المطلق هو للحقيقة بقيد الإطلاق ـ أي: عدم التقييد ـ أو لحقيقته بقيد لا[١].

ونهج آخرون منهم: القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ منهجاً آخر وهو التفصيل في المسألة فقالوا: في أصل اللغة لا فرق بين مطلق الأمر والأمر المطلق وجميع نظائرها من هذه المادة[٢] مثل الجمع المطلق ومطلق الجمع، أما في اصطلاح الفقهاء فثمة فرق وهو أنهم خصصوا الجمع المطلق بالعموم الشمولي، ومطلق الجمع بغير العموم الشمولي وهو القدر المشترك من الجنس المتميز المضاف إليه.

وتوضيح ذلك: أن الألف واللام كما يصح أن تكون في الجمع الموصوف بالمطلق للعموم الاستغراقي ـ على رأي من أثبته أو للعهد في الجنس ـ كذلك يصح أن يكونا في الجمع المضاف إليه المطلق، فكما يسوغ في مطلق الجمع أن يكون للعموم وأن لا يكون للعموم، كذلك يسوغ في مطلق الجمع أن يكون للعموم وأن لا يكون للعموم، فالجمع المطلق ومطلق الجمع سواء، ولا يصح الفرق بينهما إلّا بالقرائن المقالية أو الحالية، فما قامت القرينة على أنه للعموم كان للعموم أو على أنه ليس للعموم بل للعهد في الجنس لم يكن للعموم، هذا بحسب أصل اللغة.

أما بحسب ما جرى به اصطلاح الفقهاء ـ ولا مشاحة في الاصطلاح ـ فالجمع المطلق: عبارة عن الجمع المقيد بالإطلاق؛ أي: ما صدق اسم الجمع عليه بلا قيد لازم، فهو نظير الماهية بشرط لا شيء عند المناطقة؛ أي: الماهية المجردة عن العوارض، ومطلق الجمع: عبارة عن جنس الجمع الصادق بكل جمع ولو مقيداً بقيد لازم، فهو نظير الماهية لا بشرط شيء عند المناطقة أي: الماهية المطلقة.

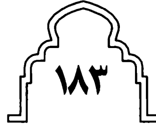
فاصطلاح الفقهاء خص الجمع المطلق بالعموم الشمولي، وخص الجمع بغير العموم الشمولي وهو القدر المشترك من الجنس المتميز المضاف إليه[٣].

---

(١) انظر: الليث العباس خ١١/ب والحقيقة بقيد لا؛ معناه: الماهية بشرط لا شيء؛ أي: الماهية المجردة عن العوارض.
وقال ابن السبكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: قولنا بقيد لا، يفيد التجرد عن جميع القيود إلا قيد لا، وقد لا يراد ذلك بل يراد التجرد عن قيود معروفة. (الإبهاج ١/ ٣٤٠). وانظر تهذيب الفروق ١/ ١٣٩.

(٢) انظر: الفروق للقرافي ١/ ١٢٧.

(٣) انظر: الفروق ١/ ١٢٧، ومعه إدرار الشروق، تهذيب الفروق ١/ ١٣٩.



الفرق بين (لكن) وكل من (بل) و(إلا)

(لكن) حرف استدراك، وقال سيبويه[١] رَحِمَهُ اللَّهُ: ولكن لا يتدارك بها بعد إيجاب، بل يثبت بها بعد النفي[٢].

و(بل) تقع للاستدراك، وهي للإضراب[٣].

و(إلا) للاستثناء، وتأتي بمعنى (حتى) وبمعنى (حتى) وبمعنى (لكنّ)[٤] وتشترك كل من (لكن) و(بل) في أن كلّاً منهما يقع للاستدراك.

والاستدراك: هو رفع التوهم الناشئ عن الكلام السابق رفعاً شبيهاً بالاستثناء تقول: (ما جاءني زيد لكن عمراً) إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمر أيضاً بناءاً على مخالطة وملابسة بينهما[٥].

وقيل: الاستدراك معناه: مخالفة ما بعد لكن لما قبلها فقط، ضداً نحو: (ما هو أبيض لكنه أسود) ونقضاً نحو: (ما هذا ساكناً لكنه متحرك) ومخالفاً نحو: (ما زيد قائماً لكنه شارب)[٦].

والفرق بين (لكن) و(بل) من وجهين:

---

(١) هو: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المشهور بسيبويه، مولى بني الحارث، إمام في اللغة والنحو، أخذ عن الخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب، وغيرهم، وناظر الكسائي. من كتبه: (الكتاب في النحو) وهو أشهر كتاب في النحو، له عدة شروح، وهو مطبوع في خمسة مجلدات. توفي سنة ١٨٠هـ على خلاف في ذلك.

ترجمته في: وفيات الأعيان ٣/ ١٧٣؛ بغية الوعاة ٢/ ٢٣٠؛ تاريخ بغداد ١٢/ ١٩٥.

(٢) انظر: الكتاب ١/ ٤٣٥، ٢/ ٢٣٢.

(٣) انظر: المرجع السابق ١/ ٤٣٠، ٣٤٣، ٢/ ٨، ٤/ ٢٢٣.

(٤) انظر: المرجع السابق ٢/ ٣٠٩، ٣/ ٣٢، ٢/ ٤٣٢، ٢/ ٢٢٥، ٣٢٨، ٣٤٢.

(٥) انظر: التعريفات ٢١، فتح الغفار ٢/ ١٥؛ التلويح ١/ ١٠٦.

(٦) انظر: فتح الغفار ٢/ ١٥.

أحدهما: أن (لكن) أخص من (بل) في الاستدراك؛ لأنك تستدرك بـ(بل) بعد الإيجاب، فتقول: (ضربت زيداً، بل عمراً) وبعد النفي فتقول: (ما جاءني زيد بل عمرو) ولا تستدرك بـ(لكن) إلا بعد النفي فلا تقول: (ضربت زيداً، لكن عمراً) وإنما تقول: (ما ضربت زيداً لكن عمراً). وهو معنى قول العلماء (لكن) وضع للاستدراك بعد النفي، ولكنه خاص بعطف المفرد. أما إذا كان في الكلام جملتان مختلفتان فإنه يجوز الاستدراك بها في الإيجاب أيضاً؛ تقول: (جاءني زيد لكن عمروٌ لم يأت) فقولك: (عمرو لم يأت) جملة منفية وما قبل، لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف. و(عمرو) في قولك: (لكن عمروٌ لم يأت) مرفوع بالابتداء ولم يأت خبره، وكذا قولك: (ضربت زيداً لكن لم أضرب عمراً) و(عمراً) منصوب بـ(لم أضرب) وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك: (ما ضربت زيداً لكن عمراً).

والثاني: أن موجب الاستدراك بهذه الكلمة (لكن) إثبات ما بعده، فأما نفي الأول فليس من أحكامها، بل يثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحاً، بخلاف كلمة (بل) فإن موجبها وضعاً نفي الأول وإثبات الثاني.

ففي قولك: (ما جاءني زيد لكن عمرو) انتفى مجيء زيد بصريح هذا الكلام لا بكلمة (لكن) فإنه لو سكت عن قوله: (لكن عمرو) كان الانتفاء ثابتاً أيضاً. أما في قولك: (جاءني زيد بل عمرو) انتفى مجيء زيد بكلمة (بل) لا بصريح الكلام، فلو سكت عن قول: (بل عمرو) لا يثبت الانتفاء بل ضده وهو الثبوت[1].

وإذا كان الاستدارك بـ(لكن) هو رفع تولد من كلام سابق رفعاً شبيهاً بالاستثناء فهل هي مثل (إلا)؟

الصحيح الفرق بين (لكنّ) و(إلا)، قال العسكري: (إلا) للاستثناء وهو تخصيص صيغة عامة، فأما (لكن) فهي تحقيق إثبات بعد نفي أو نفي بعد إثبات؛ تقول: (ما جاءني زيد لكن عمراً جاءني) و(أتى عمرو لكن زيداً لم يأت) فهذا أصل لكن وليس هذا استثناءاً في التحقيق[2].

---

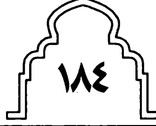
(١) انظر: كشف الأسرار ٢/ ١٤٠؛ البحر المحيط ٢/ ٣٠١، ٣٠٥.

(٢) انظر: الفروض في اللغة ص٥٤.

أما الفرق بين الاستدراك والإضراب هو أن الاستدراك رفع توهم يتولد من كلام سابق رفعاً شبيهاً بالاستثناء كما تقدم، أما الإضراب فأن يجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه يحتمل أن يلابسه الحكم وأن لا يلابسه، فنحو: (جاءني زيد بل عمرو) يحتمل مجيء زيد وعدم مجيئه(١).



(١) انظر: التعريفات ص٢١.



الفرق بين (أو) للتخيير و(أو) للإباحة

(أو) حرف عطف، ولها أغراض كثيرة، منها: أن تكون تخييراً ولا تقع إلّا بعد الطلب مثل: (كل سمكاً أو اشرب لبناً).

ومنها: أن تكون إباحة ولا تقع إلّا بعد طلب مثل: (جالس الحسن أو ابن سيرين).

ومنها: أن تكون للشك؛ نحو: (مكثنا يوماً أو بعض يوم).

ومنها: الإبهام مثل: (زيد قام أو عمرو) في حق السامع.

ومنها: أن تكون تفصيلاً نحو: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُواْ﴾ [البقرة: ١٣٥][١].

وقال الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (أو) لأحد شيئين أو الأشياء شكاً أو إبهاماً، تخييراً كان أو إباحة[١].

وتقع في الطلب: ـ الأمر والنهي ـ على وجهين:

أحدهما: أن يكون للمخيّر أحد الأمرين إذا اختاره لا يتجاوزه ويكون الآخر محظوراً عليه.

الثاني: يكون له اختيار كلٍّ منهما وغير محظور عليه الآخر. والأول هو التخيُّر، والثاني الإباحة.

والفرق بين (أو) في الأول، و(أو) في الثاني: أنه إن كان التخيير بين شيئين يمتنع الجمع بينهما فهي للتخيير وإلا فهي للإباحة.

والأول: نحو: (كُلْ سمكاً أو اشرب لبناً) أو (خذ من مالي درهماً أو ديناراً) حيث يكون مقصود القائل أن يأخذ المخاطب واحداً فقط ولا يجمع بينهما ـ إذا بيّن

---

(١) انظر: (البحر المحيط ٢/ ٢٧٨)، وانظر تفصيل (أو) ومواضعها في: (معاني الحروف للرماني ص١١٧، الأزهية ص١١٥، رصف المباني ص٢١٠، المعتمد ١/ ٣١، إحكام الفصول ص١٧٩، الإحكام لابن حزم ١/ ٤٧، شرح تنقيح الفصول ص١٠٥، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٤٣٧).

مقصوده له ـ، أو لما يقتضيه حظر مال غيره عنه إلا بسبب تصح به إباحته له، والسبب هنا تخيير المأمور بإباحته، فقد أباحه بالتخيُّر أحدهما لا بعينه، فأيهما اختار كان هو المباح ويبقى الآخر محظوراً. وكذلك: (كُلْ سمكاً أو اشرب لبناً) لدلالة القرينة على المنع من الجمع بينهما.

الثاني: نحو: (جالس الحسن أو ابن سيرين) أي: جالس هذا الجنس من العلماء؛ فله الجمع بينهما[1].

واعترض الزركشي رحمه الله على هذا التقسيم في الوجهين السابقين، واعتراضه هو: إن ذلك التقسيم غير مطرد وإنما أخذوه من الأمثلة، فمثلوا للأول بـ(خذ درهماً أو ديناراً) وللثاني بـ(جالس الحسن أو ابن سيرين).

ووجه عدم الاطراد هو: أن القائل يقول: (جالس أحدهما) ويقصد المنع من الجمع، وقد يأذن له في أخذ شيء من ماله، ويرضى بالجمع، ثم ذكر وجه التفريق فقال:

إن المعتمد في الفرق هو القرائن، فإن (أو) من حيث هي تدل على أحد الشيئين أو الأشياء، مثل: (إما) وينفصل التخيير عن الإباحة بالقرينة وسياق الكلام.

وقال: إن التحقيق أن التخيير والإباحة قسم واحد؛ لأن حقيقة الإباحة هي التخيير، وإنما امتنع الجمع في الدينار والدرهم للقرينة العرفية لا لمدلول اللفظ، كما أن الجمع بين صحبة العلماء والزهّاد وصف كمال لا نقص فيه.

ولا بد من استحضار أن التخيير لا يكون إلا بين مباحين، لا مباح ومحظور.

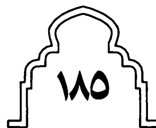
أما دخول النهي على (أو) التي للإباحة فإنه حظر للكل جملة وتفصيلاً كما في (لا تتعلم الشعر أو أحكام النجوم) فهي جمعاً وإفراداً كما كان له في الأمر في الإباحة فعلهما جمعاً وإفراداً.

وإذا دخل على (أو) التي للتخيير؛ كقولك: (لا تأخذ درهماً أو ديناراً) فالأشبه أنه يجب عليه الامتناع من أحدهما، وأما الجمع بينهما ففيه نظر هل يكون قطعياً أو عارضياً[2]؟.



(١) انظر: (البحر المحيط ٢/ ٢٨٠).

(٢) انظر: المرجع السابق ٢/ ٢٨٢، ٢٨٣.



الفرق بين أدوات الشرط (إن) و(إذا) و(لو) و(متى)

(إن) و(إذا) و(لو) كلها من أدوات الشرط وكونها من أدوات الشرط لا يحتم اشتراكها في كل مقتضيات كلٍّ منها فبينها فروق.

فـ(إن) قال القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ: تختص بالمشكوك فيه، وهي أصل أدوات الشرط وخصصتها العرب بما شأنه أن لا يعلم، فلا يقال: (إن زالت الشمس فائتني) أو (إن طلعت غداً من المشرق) فإن ذلك معلوم بالعادة، بل يقال: (إن جاء زيد) فإن مجيئه غير معلوم بالعادة.

وقال الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ: الغالب استعمالها فيما يمكن وقوعه؛ نحو: (إن قام زيد..) إلّا أنها إن استعملت فيما يمكن وقوعه فلا تستعمل إلّا فيما كان زمن وقوعه مبهماً، فإن علم زمنه فلا تستعمل فيه فلا يصح (إن احمر البسر فأْتني) فإن احمرار البسر لا بد منه ووقته معلوم بالتقريب(١).

وأما (إذا) فهي تدخل على المعلوم والمشكوك فيه، يقال: (إذا طلعت الشمس فأْتني) ويقال: (إذا جاء زيد فأتني) وتدخل أيضاً على كثير الوقوع(٢).

أما (لو) فتدخل على الماضي بخلاف (إن وإذا) وما في معنى (إن) وهو بقية أدوات الشرط مثل: (مهما، ومتى، وأنى، ومَن، وما، وأي).

ويقال في (لو): ـ (لو جاءني زيد أمس أكرمته اليوم) أو (كنت أكرمته) وهذا لا يتحقق في غيرها من الأدوات، وإن وقع شيء كان مؤولاً؛ كقوله تعالى حكاية عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ﴾ [المائدة: ١١٦](٣) فقد علّق على (إن) ماضياً

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٥٩؛ البحر المحيط ٢/ ٢٧٨، شرح ابن عقيل ٤/ ٢٦.
(٢) انظر: رصف المباني ص٦١؛ الأزهية ص٢١١، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ١٩٣؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٢٧٢؛ الإتقان للسيوطي ١/ ١٥٠.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ٦/ ٣٧٤.

ومعناه: إن ثبت بالمستقبل إني قلته في الماضي، فالشرط ثبوته في المستقبل، وكل ما وقع من هذا الباب فهو مؤول بالمستقبل[١].

وقال القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ: (لو) لا تأويل فيها ولذلك قال بعض الفضلاء: إنما سميت حرف شرط مجازاً لشبهها بالشرط من جهة أن فيها ربط توقع أمر مستقبل بأمر متوقع مستقبل، والواقع لا يتوقع ولا يتوقف دخوله في الوجود على دخول أمر آخر؛ لأنه قد دخل في الوجود.

وتفترق (إذا) عن (إن) من جهة إن (إذا) اسم، والأصل فيها الظرفية، والشرط عارض فيها، وقد تستعمل ظرفاً لا شرط فيه؛ كقوله تعالى: ﴿وَالضُّحَىٰ ۝١ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ۝٢﴾ [الضحى: ١، ٢][٢] فهي ظرف محض بغير شرط.

و(إن) على العكس من هذا فهي حرف وليست أسماء والشرط فيها أصلي وليس بعارض. وقد تستعمل (إن) غير شرط؛ نحو قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦][٣]. معناها هنا: معنى (ما) النافية؛ أي: ما يتبعون إلا الظن[٤].

وتفترق (إذا) عن (إن) أيضاً في إفادة العموم، فإذا قلت: (إذا قام زيد قام عمرو) أفادت أنه كلما قام زيد قام عمرو.

وتفترق أيضاً في (إن) جزاءها مستعقب لشرطها على الاتصال لا يتقدم ولا يتأخر بخلاف (إن).

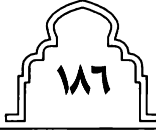
وتفترق أيضاً في أنها لا تجزم مدخولها؛ لأنها لا تتمحض شرطاً[٥].

أما الفرق بين (إذا) و(متى) فهو أن (متى) عامة تقتضي الدلالة على كل زمان، سواء على الفور أو التراخي، بخلاف (إذا) فلو قال: (إذا أعطيتي ألفاً فأنت طالق) اشترط إعطاؤها على الفور.

قال الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ: وليس ذلك من جهة الصيغة ولذلك ألحقوا بها (إن) في ذلك[٦].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٢٧٣. (٢) انظر: تفسير القرطبي ٢٠/ ٩١.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ٧/ ٧١.
(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٥٩، ٢٦١؛ البحر المحيط ص٢٧٨.
(٥) انظر: الإتقان للسيوطي ١/ ١٥٠. (٦) انظر: البحر المحيط ٢/ ٣٠٨.



الفرق بين (مِن) و(عن)

المعنى الحقيقي لـ(مِن) هو ابتداء الغاية، والتبعيض ولها معان أخرى[(١)].

تقول: (أخذت من الدراهم) أي: بعضها، و(مشيت من البيت إلى المسجد) إذا كان بداية المشي هو البيت.

ومعنى (عن) المجاوزة للشيء والانصراف إلى غيره؛ نحو: (عدلت عن زيد) أي: انصرفت.

وتأتي (عن) بمعنى (مِن) كقوله تعالى: ﴿يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ [التوبه: ١٠٤][(٢)] أي: منهم، إلّا في مواضع خاصة:

منها: أن (من) تكون للانفصال والتبعيض وأما (عن) فلا تقتضي الفصل، يقال: (أخذت من مال فلان) و(عن عمل فلان) فتفيد (من) نقصان المال وانفصال بعضه، ولا تفيد (عن) نقصان العمل أو انفصال بعضه عنه.

وقال الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: اختصت الأسانيد عند المحدثين بالعنعنة وكلمة (من) لا تستعمل في موضعها في الأسانيد[(٣)].

ومنها: أن (من) لا تكون إلا حرفاً. أما (عن) فتكون اسماً إذا دخلت عليها (من)؛ كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧][(٤)] فتقدر معطوفه على مجرور (من)، لا على (من) ومجرورها[(٥)].

---

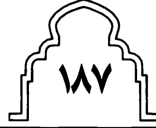
(١) انظر: كتاب سيبويه ١/٦٨، ٢/٣١٥، ٤/٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٧؛ معاني الحروف للرماني ص٩٧؛ رصف المباني ص٣٢٢؛ المعتمد ١/٣٣؛ الأحكام لابن حزم ١/٤٧؛ أحكام الفصول ص١٧٧؛ الأحكام للآمدي ١/٤٦؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/١٧٦؛ شرح الكوكب المنير ١/٢٤١.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢/٢٩٧؛ الإتقان ١/١٦٥، ١٧٧.

(٣) انظر: البحر المحيط ٢/٢٩٧.

(٤) انظر: تفسير القرطبي ٧/١٧٤.

(٥) انظر: الإتقان؛ البحر المحيط ٢/٢٩٧.



الفرق بين (أن والفعل) و(المصدر)

(أن) تقع على أوجه: تكون حرفاً مصدرياً ناصباً للمضارع ويقع في موضعين:

الأول: في الابتداء؛ نحو: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٤][١]، أي: الصوم خير لكم.

الثاني: بعد لفظ دال على معنى غير اليقين؛ نحو: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ . . .﴾[٢] الآية [الحديد: ١٦][٣].

وذكر الأصوليون الفرق بين (أن والفعل) و(المصدر) من أوجه[٤]:

أحدها: دلالة الفعل على المضي أو الاستقبال بخلاف المصدر.

الثاني: دلالة (أن) والفعل على إمكان الفعل دون وجوبه واستحالته بخلاف المصدر.

الثالث: تصير (أن) بمعنى الحدوث دون احتمال معنى زائد عليه، فإن قولك: (كرهت قيامك) قد يكون لصفة في ذلك القيام، وقولك: (كرهت أن قمت) يقتضي أنك كرهت نفس القيام.

الرابع: امتناع الأخبار عن (أن والفعل) في نحو: (إن قمت خير من أن قعدت) بخلاف المصدر مثل: (قيامك خير من قعودك).

الخامس: (أن والفعل) يدل على الوقوع بخلاف المصدر.

قال الزركشي رحمه الله عن الأخير: كذا نقله بعض المتأخرين والصحيح أن ذلك في أنّ المشددة لا المخففة، فالفرق بين قولك: (عجبت من انطلاقك) و(عجبت من أنك منطلق) ما ذكر.

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٢/٢٧٢.
(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٧/٢٤٨.
(٣) انظر: الإتقان ١/١٥٦؛ الكتاب ٣/١٥٣، ١٥٧.
(٤) انظر: البحر المحيط ٢/٢٧٦، ٢٧٧.

السادس: أن مع الفعل تعطي استئنافاً ليس في المصدر أغلب أمرها.

هذه الفروق المذكورة من حيث معنى كل، أما من حيث الأحكام النحوية فبينهما فروق كثيرة:

منها: أنه لا يؤكد بـ(أن) والفعل بخلاف المصدر؛ لأنه مبهم وهي معينة، تقول: (ضربت زيداً ضرباً) ولا تقول: (ضربت زيداً أن ضربت).

ومنها: أن المصدر الصريح قد يقع حالاً وقد لا يقع و(أن والفعل) المنسبك منهما المصدر لا يقع حالاً البتة.

ومنها: أن المصدر لا يجوز أن ينوب مناب المفعولين في باب ظننت وينوب (أن والفعل) منابهما، فلا تقول: (ظننت قيامك) بل تقول: (ظننت أن يقوم زيد) وإنما جاز مع (أن) للطول، وأجاز بعضهم: (ظننت قيام زيد) على حذف المفعول الثاني؛ أي: واقفاً.

ومنها: أن المصدر لا يحذف معه حرف الجر، فلا تقول: (عجبت ضربك) تريد (من ضربك) ويحذف مع (أن) تقول: (عجبت أن ضربت زيداً).

ومنها: أن المصدر يقع قبله كل فعل، ولا يقع قبل (أن) إلا أفعال الظن والشك ونحوها دون أفعال التحقيق؛ لأنها تخلص الفعل للاستقبال وليس فيها تأكيد كما في (أن) فلم يكن بينها وبين فعل التحقيق نسبة.

ومنها: أن المصدر يضاف إليه فيقال: (جئت مخافة ضربك) ولا يضاف إلى (أن) فلا يقال: (مخافة أن تضرب) وما سمع منه فإنه على حذف التنوين تخفيفاً في (مخافة).

ورد بأنه لم يثبت في كلام العرب حذف التنوين تخفيفاً وإنما حذفت لالتقاء الساكنين[١].

واستنتج الزركشي فرقاً بين قول الفقهاء: (إن المستعير ملك أن ينتفع حتى لا يعير، والمستأجر مالك المنفعة حتى أنه يؤجّر) قال: هذا الكلام يقتضي فرقاً بين (أن) والفعل، والمصدر[٢].

---

(١) انظر: البحر المحيط ٢/ ٢٧٧.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢/ ٢٧٧.

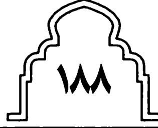
وقد فصّل هذا الفرق ابن نجيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إذ قال: إن الشافعية قد جعلوا أصلاً وهو: أن من ملك المنفعة ملك الإجارة والإعارة، ومن ملك الانتفاع ملك الإعارة لا الإجارة، ويجعلون المستعير والموصى له بالمنفعة مالك للانتفاع فقط. وهذا يتخرج على قول الكرخي رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أن الإعارة إباحة المنافع لا تمليكها. قال: والمذهب عندنا أنها تمليك المنافع بغير عوض، فهي كالإجارة تمليك المنافع وإنما لا يملك المستعير الإجارة؛ لأنه ملك المنفعة بغير عوض فلا يملك أن يملكها بعوض؛ ولأنه لو ملك الإجارة لملك أكثر مما يملك فإنه ملك المنفعة بلا عوض فيملكها بظهر ملك؛ ولأنه لو ملكها للزم أحد الأمرين غير الجائزين: لزوم العارية أو عدم لزوم الإجارة. وهذان التعليلان يشملان الموقوف عليه والمستعير وهما سواء على الراجح[1].

وهذا كما يظهر فرق فقهي محض.



---

(١) انظر: الأشباه والنظائر ص٤١٩.



الفرق بين (حتى) و(إلى)

(حتى) من حروف الجر ومن حروف العطف والأصل في معناها الغاية[١]. ولا يسقط عنها معنى الغاية إلا إذا استعملت في غير موضعها الأصلي، كما لو استعملت للعطف المحض في الأفعال فإن معنى الغاية غير مراد حينئذ.

وإذا كانت (إلى) أيضاً قد وضعت للغاية[٢] وتشترك مع (حتى) في هذا المعنى فهل يفترقان في شيء؟.

قال الأصوليون: إن الفرق المانع من الترادف بينهما ثابت، وهو أن الغاية في (حتى) يجب أن تكون موضوعة، بأن تكون شيئاً ينتهي إليه المذكور أو عنده كالرأس للسمكة في: (أكلت السمكة حتى رأسها) ولا يشترط ذلك في (إلى) فامتنع قول القائل: (نمت البارحة حتى نصف الليل) وصح (نمت البارحة إلى نصف الليل).

ويفترقان أيضاً في أن (حتى) لا تدخل على مضمر، فلا يقال: (حتاه) بخلاف إلى فإنها تدخل على المظهر والمضمر جميعاً تقول: إلى المسجد، كما تقول: إليه؛ لأن الغاية في (حتى) لما وجب أن يكون آخر جزء من الشيء أو ما يلاقي آخر جزء منه، والمضمر لا يمكن أن يكون جزء من الشيء بل هو نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما لم يشترط ذلك في (إلى) لم يمتنع دخوله على المضمر.

ويفترقان أيضاً في أن (إلى) لانتهاء له ابتداء فيما يدل عليه على نقيض (مِنْ)،

---

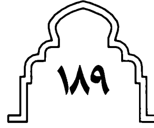
(١) انظر: الكتاب ٤/ ٢٣١؛ معاني الحروف للرماني ص١١٥؛ المعتمد ١/ ٣٣؛ أحكام الفصول ص١٧٧؛ الأزهية ص٢٨٢؛ رصف المباني ص٨٠؛ البرهان ١/ ١٩٢؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/ ١٧٧؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٢٤٥.

(٢) انظر: الكتاب ٤/ ٣١؛ معاني الحروف ص١٩٩؛ الأزهية ص٢٢٣، ٢٢٥؛ رصف المباني ص١٨٠ ـ ١٨٥؛ البرهان ١/ ١٩٣، ١٩٤؛ شرح المحلي لجمع الجوامع ١/ ١٤٥؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٢٣٨.

تقول: (خرجت من البصرة إلى الكوفة) فـ(مِن) لابتداء الغاية و(إلى) لانتهائها، ولا يجوز أن تستعمل (حتى الكوفة) وذلك لأن (إلى) أصل في الغاية لا تخرج من معناها إلى معنى آخر، و(حتى) ضعيف في معنى الغاية فإنها تخرج إلى غيرها من المعاني[1].



(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٠٣؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/ ١٦٠.



الفرق بين اللام لتعريف الجنس، واللام لاستغراق الأفراد

لام التعريف تكون اسماً إذا دخلت على المشتق مثل: (الضارب) فتكون بمعنى الاسم الموصول، وتكون تارة حرفاً لبيان الجنس، وتارة لبيان العهد(١).

وكلٌّ منها ثلاثة أقسام: العهدية: إما أن يكون مصحوبها معهوداً ذكرياً نحو قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝١٥ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥، ١٦](٢).

أو ذهنياً: نحو قوله تعالى: ﴿إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ﴾ [التوبة: ٤٠](٣).

أو حضورياً: نحو قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣](٤).

والجنسية: إما لاستغراق الأفراد وهي التي يخلفها (كل) حقيقة؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨](٥).

أو لاستغراق خصائص الأفراد وهي التي يخلفها (كل) مجازاً؛ نحو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: ٢](٦)؛ أي: الكتاب الكامل في الهداية الجامع لصفات جميع الكتب المنزلة وخصائصها، أو لتعريف الماهية والحقيقة والجنس وهي التي لا يخلفها (كل) لا حقيقة ولا مجازاً، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠](٧).

ومما تقدم يتضح أن الفرق بين اللام التي هي للجنس واللام التي هي لاستغراق الأفراد أنه إما أن يراد باللام الحقيقة من حيث هي مع قطع النظر عن الشخص والعموم؛ كقولك: (الرجل خير من المرأة) فهي لتعريف ما كان منكوراً.

---

(١) انظر: الكتاب ٢/ ١٩٦، ٣/ ٢٥٤، ٣٢٥؛ معاني الحروف ص٦٥؛ رصف المباني ص٧٠؛ شرح ابن عقيل ١/ ١٥٦؛ البحر المحيط ٢/ ٢٩٤؛ الإتقان ١/ ١٥٢.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٩/ ٤٨.

(٣) انظر: المرجع السابق ٦/ ١٧٥.

(٤) انظر: المرجع السابق ٦/ ٤٧.

(٥) انظر: المرجع السابق ٥/ ١٤٨.

(٦) انظر: المرجع السابق ١/ ١٥٤.

(٧) انظر: المرجع السابق ١١/ ٢٨٢.

وإما أن يراد بها الحقيقة باعتبار قيامها بواحد وهي التي لا يحسن موضعها (كل)؛ كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠] أي: جعلنا مبدأ كل حي هذا الجنس الذي هو الماء، فهذا النوع من التعريف قريب في المعنى من النكرة.

وإما أن يراد بها الحقيقة باعتبار كلية ذلك المعنى، وتعرف بأنها إذا نزعت حسن أن يخلفها في موضعها (كل) على سبيل الحقيقة، وبصحة الاستثناء من مصحوبها مع كونه بلفظ المفرد؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر، ٢، ٣][١] فالثانية هي التي لتعريف الجنس، والأخيرة هي التي للعموم وهذا مسلك الإمام الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في التفريق بينها[٢].

وأما ابن عصفور رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٣] ففرّق بينهما بأن اللام إن أحدثت في الاسم معنى الجنسية، فهي للجنس مثل: (دينار) يطلق على كل دينار على سبيل البدل، فإذا عرفته دلّ على الشمول والعموم؛ وإن لم تحدث فيه معنى الجنسية بل التعريف فقط مثل: (لَبَن) فإنه واقع على جنس اللبن، فإذا قلت: (اللبن) عرفت الجنس ولم تصيره جنساً فهذه ليست للعموم، بل هي لتعريف الجنس فقط.

وناقشه الزركشي فيه بقوله: فيما قاله نظر، والظاهر أن (أل) فيما يتعلق في الدينار واللبن على السواء، فإنها إن دخلت على كلي فللجنس، أو على جزئي فللعهد، أو على كل فللعموم[٤].

وفرق السيوطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بيّن اسم الجنس المعرّف بأل واسم الجنس النكرة بالفرق بين المقيد والمطلق؛ لأن المعرّف بها يدل على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن واسم الجنس النكرة يدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد[٥].

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٢٠/١٧٨.

(٢) انظر: كشف الأسرار ١/١٢٨؛ البحر المحيط ٢/٢٩٤ ـ ٢٩٦؛ الليث العابس خ١٢/أ.

(٣) هو: علي بن مؤمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي، أبو الحسن بن عصفور، حامل لواء العربية في الأندلس في عصره، من كتبه: (المقرب في النحو، والممتع في الصرف، والمفتاح والهلال وشرح الجمل وشرح المتنبي وشرح الحماسة) وغيرها. توفي سنة ٦٦٩هـ.
ترجمته في: الأعلام ٥/٢٧.

(٤) انظر: البحر المحيط ٢/٢٩٦.

(٥) انظر: الإتقان ١/١٥٢.

ومما يناسب ذكره هنا: ذكر الفرق بين لام الجنس الداخلة على المفرد ولام الجنس الداخلة على المجموع.

وقد فرّق بينهما الأصوليون بأنه إن أمكن ارتباط الحكم بجميع أفراد ما دخلت عليه فهي للاستغراق مفرداً كان اللفظ أو جمعاً؛ نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر: ٢][(١)]، وقوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣٤][(٢)] وإن لم يمكن فاللام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد؛ نحو قوله تعالى إخباراً عن يعقوب عليه السلام: ﴿وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ﴾ [يوسف: ١٣][(٣)] ويقع على أقل ما يحتمله اللفظ الواحد في المفرد بالاتفاق بين العلماء، وكذلك يقع على أقل ما يحتمله اللفظ الواحد في الجمع عدا الحنفية[(٤)].

ووجه بطلان معنى الحنفية وكونه لم يبق مقصوداً في الكلام عند دخول (أل) في الجمع بحيث يصير مجازاً عن الجنس، كاسم المفرد المعرّف بأل عند الحنفية هو: أنه قد اجتمع هاهنا صيغة الجمع وحرف التعريف، فلو اعتبرت صيغة الجمع لزم إلغاء حرف التعريف؛ لأنه إما للعهد أو الجنس، ولا يمكن صرفها إليه؛ لأن الجمع لم يوضع لمعدود معين بل شائع كالنكرة، ولا يمكن أن يجعل للجنس أيضاً مع اعتبار الصيغة؛ لأن اعتبارها يقتضي أن يكون الجمع فيها مقصوداً، وجعل اللام للجنس ينافيه؛ لأن اسم الجنس دلالته على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض وكون الجمع مقصوداً مع قطع النظر عنه متنافيان، ولو اعتبر حرف التعريف فجعل للجنس وجعلت الصيغة مجازاً عن الفرد لم يلغ معنى الجمعية بالكلية؛ لأن في الجنس معنى الجمع من وجه. وإن لم يكن مقصوداً، إذ هو مشتمل على الأفراد إما تحقيقاً أو توهماً فكان اعتبار حرفي التعريف أولى من إلغاء أحدهما بالكلية.

ويتأيد هذا بالنص وبالعرف:

أما **النص**: فقوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢][(٥)]،

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٥/١٦٨. (٢) انظر: تفسير القرطبي ٥/١٦٨.
(٣) تفسير القرطبي ٩/١٤٠.
(٤) انظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/١٢٩.
(٥) انظر: تفسير القرطبي ١٤/٢١٩.

ووجهه: أنه لم يكن الحظر متعلقاً بالجمع بل كان حرم الله عليه ﷺ الفرد فصاعداً.

وقوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨][1]. أريد به الجنس لا الجمع.

وأما **العرف**: فإنه يقال: (فلان يحب النساء، وفلان يخالط الناس). وإنما يراد به الجنس فلهذا جعله الحنفية مجازاً عن الجنس[2].

هذا، وقد اشتهر مذهب الزمخشري[3] وهو إذا دخلت اللام على المفرد كان صالحاً؛ لأن يراد به الجنس إلى أن يُحاط به، وأن يراد به بعضه إلى الواحد، وإذا دخلت على المجموع صلح أن يُراد به جميع الجنس، وأن يراد به بعضه لا إلى الواحد؛ لأن وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية والجمعية وفي حمل الجنس لا في وحدانه[4].

فما تعذّر حمله على الاستغراق حمل على أقل ما يحتمله وهو الواحد في المفرد والعدد الزائد على الاثنين بواحد في الجمع، فلا يوجب في مثل: (حصِّل الدرهم) إلا واحداً وفي مثل: (حصل الدراهم) إلا ثلاثة.

ووجهه: أنه أمكن رعاية الصيغة مع اعتبار حرف التعريف فيجعل حرف التعريف للجنس مراعى فيه الجمعية رعاية للمعنيين، فأما جعله مجازاً عن المفرد مع إمكان العمل بالحقيقة فغير سديد على هذا الرأي[5].

وقال إسماعيل بن المعلا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: اعلم أن الألف واللام عندنا للتعريف ولا تعريف إلّا باستغراق الجنس فاقتضت الاستغراق بواسطة التعريف، وعند الزمخشري

---

(١) تفسير القرطبي ١٠/ ٧٣.

(٢) انظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/ ١٢٩.

(٣) هو: محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله أبو القاسم، عالم مفسر محدث نحوي لغوي بياني صاحب مصنفات حسنة في فنون مختلفة من أشهر كتبه: (الكشاف في التفسير، والفائق في غريب الحديث، وأساس البلاغة، والمفصل في النحو، والمنهاج في الأصول، ومعجم الحدود) وغيرها. توفي سنة ٥٣٨هـ. ترجمته في: وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٤ وما بعدها، طبقات المفسرين للداودي ٢/ ٣١٤؛ معجم الأدباء ١٩/ ١٢٦ وما بعدها.

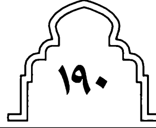
(٤) انظر: الكشاف ص٧، ٨؛ الكليات ص٣٣١؛ الليث العابس خ١٠/أ.

(٥) انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/ ١٢٩؛ الكليات ص١٠٣.

التعريف يحصل بأصل الجنس، والخلاف يلتفت على خلاف آخر وهو: أن اللام هل تفيد شيئاً سوى التعريف؟ فالجمهور قالوا: تارة تدل على الماهية الخاصة وهو العهد، أو العامة وهو تعريف الاستغراق، وعند الزمخشري قسمان فإنها تدل على حضور الشيء في ذهن السامع، فإما أن يكون ذلك الشيء جزئياً أو كلياً فالجزئي اللام فيه للعهد، والكلي هي فيه لتعريف الجنس ثم إنه محتمل للقلة والكثرة في الاستغراق وعدمه بحسب القرينة؛ لأن اللام لا تعرّف إلا ما دخلت عليه وما دخلت عليه هو الماهية لا الأفراد والاستغراق إنما هو باعتبار الأفراد وليس بمدلول اللام أصلاً. وحاصل مذهبه: أن اللام لا تفيد شيئاً سوى التعريف[1].



(١) انظر: الليث العابس ٩ب/ ١٠أ.



الفرق بين لام الملك، ولام الاستحقاق، ولام الاختصاص

المعنى الحقيقي لـ(لام) الاختصاص؛ نحو: ﴿إِنَّ لَهُۥٓ أَبًا﴾ [يوسف: ٧٨][١] وقيل: إنها للملك حقيقة ولا يعدل عنه إلا بدليل[٢].

ولها معان أخرى؛ كالاستحقاق - وهي الواقعة بين معنى وذات - نحو: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: ٢][٣].

والملك؛ نحو قوله تعالى: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٥٥][٤].

والتعليل؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ⑧﴾ [العاديات: ٨] أي: إنه من أجل حب المال لبخيل[٥].

والصيرورة - وتسمى لام العاقبة - نحو قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا﴾ [القصص: ٨][٦].

وكان المعنى الحقيقي لها هو الاختصاص؛ لأنه معنى عام لجميع موارد استعمالها وبأي معنى استعملت لا تخلو منه، وقولهم: هي للملك مجاز من وضع الخاص موضع العام؛ لأن الملك اختصاص دخل فيه الملك وغيره، فقولك: (السرج للدابة، أو الباب للمسجد) فمعناه مختصان بهما ولم يوجد فيهما حقيقة الملك.

وقيل: ما لا يصلح له التملك قبل اللام معه لام الاستحقاق، وما صح أن يقع منه الملك وأضيف إليه ما ليس بمملوك قيل: اللام معه لام الاستحقاق، وما عدا

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٩/٢٣٨.
(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ١/٢٥٥؛ الأزهية ص٢٩٨؛ رصف المباني ص٢١٨ - ٢٥٦.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ١/١٣١. (٤) انظر: تفسير القرطبي ٣/٢٦٨.
(٥) انظر: تفسير القرطبي ٢٠/٦٢؛ الإتقان ١/١٧١؛ شرح تنقيح الفصول ص١٠٣.
(٦) انظر: تفسير القرطبي ١٣/٢٥٠.

ذلك فاللام فيه لام الملك[(١)].

أما القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ ففرق بين لام الملك والاستحقاق والاختصاص ببيان ضابط التمليك؛ وهو أن يضاف ما يقبل الملك لمن يقبله فيفيد الملك؛ لأن المواطن في الملك ثلاثة مواطن: موطن لا يقبل الملك؛ نحو: (المال للجَمَل)، وموطن يقبل الملك وهو معين؛ نحو: (المال لزيد) فيفيد الملك في الثاني إجماعاً، وعدمه في الأول إجماعاً، وموطن غير معين؛ نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: ٦٠][(٢)]، فمن لاحظ قبول النوع للملك قال: اللام للملك ومن لاحظ عدم التعيين وعدم الحصر، قال: تمليك غير المحصور غير متصور فجعلها للاختصاص، فالواحد والعدد المحصور متفق عليه ما في إفادة الملك وغير المحصور مختلف فيه.

وفرّق بين الاستحقاق والاختصاص بأن الاستحقاق أخص، فإن ضابطه ما شهدت به العادة، كما شهدت للفرس بالسرج، وللحمار بالبرذعة، وللدار بالباب فهذا هو الاستحقاق، وقد يختص الشيء بالشيء من غير شهادة عادة فإنه ليس من لوازم الشيء أن يكون له ولد كما تقول في الفرس مع السرج[(٣)].

فاصل الفرق عنده هو: أن المال إن أضيف إلى من يعقل كانت اللام للملك، وإلّا فإن شهدت العادة له به فللاستحقاق كالسرج للدابة، وإن لم تشهد به كانت من شهادة العادة وغيرها فهو للاختصاص فالملك أخص من الاستحقاق والاستحقاق أخص من الاختصاص.

ومما يترتب على القول في هذا الفرق؛ اختلافهم في مثل قوله ﷺ: «**من باع عبداً وله مال...**»[(٤)].

هل يملك العبد أو لا يملك؟

فمن قال: لا يملك جعل اللام هنا للاختصاص؛ لأنه يتنافي مع قوله: (فماله

---

(١) انظر: البحر المحيط ٢/ ٢٧١. (٢) انظر: ٨/ ١٦٧.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٠٤.

(٤) متفق عليه، البخاري: كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو نخل ٥/ ٤٩ حديث رقم (٢٣٧٩)؛ مسلم، كتاب البيوع، باب من باع نخلاً عليها ثمر ٣/ ١١٧٣ حديث (٨٠).

للبائع) ومن جعله يملك قال: المال للمُلْك[١].

وفي مثل قول القائل لزوجته: (أنت طالق لرضى زيد) فتطلق في الحال رضي زيد أو لم يرض؛ لأن اللام للتعليل لا للتعليق[٢]. وهناك فرق يحسن إلحاقه بهذا وهو:

الفرق بين لام الصيرورة ولام التعليل:

وهو أن لام التعليل تدخل على ما هو غرض لفاعل الفعل ويكون مرتباً على الفعل مثل: اللام في قوله تعالى: ﴿لِّنُحْـِۧىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا﴾ [الفرقان: ٤٩][٣] وليس في لام الصيرورة إلّا الترتيب فقط كما في قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا﴾ [القصص: ٨][٤].



(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٠٤؛ البحر المحيط ٢/ ٢٧٢.
(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٢٥٥.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ١٣/ ٥٦.
(٤) انظر: تفسير القرطبي ١٣/ ٢٥٠؛ البحر المحيط ٢/ ٢٧٣.

الفصل الثاني

الفروق في العموم والخصوص وما شابهها

- وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: الفروق في العموم.

المبحث الثاني: الفروق في الخصوص.

المبحث الثالث: الفروق في النسخ.

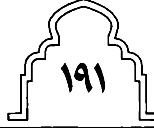
المبحث الرابع: الفروق في المطلق والمقيد.

المبحث الخامس: الفروق في الأمر والنهي.

المبحث الأول

الفروق في العموم

وفيه أربعة عشر فرقاً



١٩١

الفرق بين العموم والعام، والأعم والعام

تقدم في تعريف العام اصطلاحاً أنه: اللفظ المستغرق(١). وقد عرف القاضي عبد الجبار العموم بأنه اللفظ المستغرق(٢).

فأنكر عليه الأصوليون صنيعه ذلك حيث إنه عرف المصدر بغير المصدر، وكان الأولى أن يعرف المصدر بالمصدر، فيقول: العموم هو استغراق اللفظ.

وقد نصّ الأصوليون على الفرق بين العموم والعام فقالوا: العام هو: اللفظ المتناول، أما العموم فهو: تناول اللفظ لما يصلح له، فالعموم مصدر(٣) والعام اسم فاعل(٤) مشتق من هذا المصدر وهما متغايران(٥).

أما الفرق بين الأعم والعام؛ فإن الأعم إنما يستعمل في المعنى، والعام في اللفظ.

فإذا قيل: (هذا أعم) تبادر المعنى إلى الذهن وإذا قيل: (هذا عام) تبادر اللفظ إلى الذهن. وهو اصطلاح بين الأصوليين اصطلحوا عليه وذلك تفرقة بين صفتي الدال وهو اللفظ، وبين المدلول وهو المعنى بأفعل؛ لأنه أعم من اللفظ.

ووجه المناسبة: أن (أعم) صيغة أفعل التفضيل والمعاني أفضل من الألفاظ فخصت بصيغة أفعل التفضيل، وقالوا في المعنى: أعم وأخص، وقالوا في اللفظ: عام خاص.

ويفرّق بينهما أيضاً بأن الأعم يكون إضافياً دائماً بخلاف العام فإنه قد يكون مطلقاً(٦).

---

(١) انظر: الفرق رقم (١٨). (٢) انظر: المعتمد ١/ ١٩٠.

(٣) المصدر هو: الاسم الذي اشتق منه الفعل وصدر عنه. وقيل: هو اسم الحدث. شرح ابن عقيل ٤/ ١٦٩؛ التعريفات ص٢١٦.

(٤) اسم الفاعل هو: ما اشتق من يفعل لمن قام به الفعل، بمعنى الحدوث، التعريفات ص٢٦.

(٥) انظر: البحر المحيط ٣/ ٧؛ إرشاد الفحول ص١١٥.

(٦) انظر: الإبهاج ٢/ ٨٣؛ البحر المحيط ٣/ ٧، ١٥؛ إرشاد الفحول ص١١٥؛ الكليات ص٦٠٢.

١٩٢

الفرق بين العموم والتكرار (في الأمر)

المقصود بالعموم والتكرار هنا هو احتمال الأمر المجرد عن القرائن لهما، فقد اختلف العلماء في الأمر المجرد عن القرائن هل يحمل على العموم أو على التكرار أو لا[(١)]؟

وقد وقع التعبير بالعموم والتكرار عند البزدوي رحمه الله.

وقد فرّق شارح أصوله بين العموم والتكرار بأن العموم أن يوجب لفظ الأمر ما يحتمله من الأفعال مرة واحدة؛ لأن العموم هو الشمول وأدنى ما يحتمله اللفظ من حيث عمومه هو ثلاثة أفعال أو فعلين على الخلاف هل التثنية عموم أو لا؟[(٢)].

والتكرار أن يوجب لفظ الأمر فعلاً ثم آخر، ثم آخر، فصاعداً وأدنى ما يحتمله هو فعلين اثنين ليصدق فيه التكرار.

فقول القائل: (طلق) العموم فيه أن تطلق المرأة ثلاث تطليقات جملة، والتكرار فيه أن تطلق واحدة ثم واحدة[(٣)].

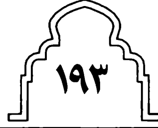


---

(١) انظر: الخلاف فيها في: العدة ١/ ٢٦٤؛ البرهان ١/ ١٢٤؛ أصول السرخسي ١/ ٢٠؛ المعتمد ١/ ٩٨؛ التبصرة ص٤١؛ أحكام الفصول ص٢٠١؛ التمهيد لأبي الخطاب ١/ ١٨٦؛ الأحكام للآمدي ٢/ ٢٢؛ فواتح الرحموت ١/ ٣٨٤؛ نشر البنود ١/ ١٠٢.

(٢) انظر: الخلاف في: البحر المحيط ٣/ ٧.

(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/ ١٢٢.



الفرق بين عموم (كل) وعموم (جميع)

كل صيغ العموم بينهما قدر مشترك، وهو اقتضائها للعموم، ولكن لكلٍّ منها خصوصيات تميِّزه ويفترق بها عن الآخر.

ومن ذلك (كل) و(جميع) وهما من صيغ العموم باتفاق أكثر الأصوليين[١].

وبالرغم من اشتراكهما في اقتضاء كلٍّ منهما العموم إلا أن بينهما فروقاً ذكرها الأصوليون منها:

الفرق بينهما من حيث قوة الدلالة على العموم ف(كل) تعم كل فرد من أفراد ما تدخل عليه بطريق النصوصية، بينما (جميع) تعم بطريق الظهور وليس بطريق النصوصية[٢].

وتفسير النصوصية بما يقابل الظهور ـ كما هو رأي الفتوحي رَحِمَهُ ٱللَّهُ صحيح ولا يرد عليه الاعتراض بأن دلالة العام عند الجمهور من قبيل الظاهر فكيف جعلها من النصوصية؟ لأن المراد هو الدلالة على العموم وليس الانطباق على الأفراد.

وفرّق الحنفية أيضاً بينهما من جهة أخرى وهي جهة العموم لا قوة العموم، وبهذا يظهر الفرق بين تفريق الحنفية وتفريق الجمهور[٣].

فقال الحنفية: إن (كلّاً) تعم على جهة الإفراد، و(جميع) تعم على جهة الاجتماع[٤].

---

(١) انظر: المعتمد ١/٢٠٦؛ أصول السرخسي ١/١٥٧، ١٥٨؛ الإحكام للآمدي ٢/١٩٧؛ شرح تنقيح الفصول ص١٧٩؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/٨ ـ ١١؛ القواعد والفوائد ص١٧٨؛ فتح الغفار ١/٩٧، ٩٩؛ إرشاد الفحول ص١١٧.

(٢) شرح الكوكب المنير ٣/١٢٨.

(٣) انظر: المصدر السابق ٣/١٢٨.

(٤) انظر: أصول السرخسي ١/١٥٧؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/٨ ـ ١١؛ كشف الأسرار شرح المنار ١/١٨٢؛ تيسير التحرير ١/٢٢٥؛ فتح الغفار ١/٩٩.

ومعنى الإفراد: أن كل واحد من الأفراد التي توصل بها كلمة (كل) يصير مذكوراً على سبيل الانفراد كأنه ليس معه غيره؛ لأن هذه الكلمة صلة في الاستعمال فلا تستعمل وحدها لخلوها من الفائدة.

فإنها من الأسماء اللازمة الإضافة، ولهذا لا تدخل إلّا على الأسماء، إذ الإضافة من خصائص الأسماء.

ومثال الإفراد: أن القائل للرجلين: (لكما علي ألف درهم) يجب عليه الألف درهم لهما، ولو قال: (لكل واحد منكما عليّ ألف درهم) لزمه لكل واحد منهما ألف درهم؛ أي: أنه يلزمه ألفان.

ومثال الفرق بينهما: أن من قال: (جميع من دخل منكم الحصن أولاً ـ أي: قبلاً ـ فله كذا) فدخل عشرة معاً استحقوا عطاءاً واحداً وهذا هو العموم على جهة الاجتماع، وكذلك يستحقه الواحد لو دخل أولاً.

بخلاف قوله: (كل من دخل. . .) فيستحق كل واحد منهم عطاءاً واحداً؛ لأن لفظ الجميع للإحاطة والعموم على وجه الاجتماع وهم سابقون بالدخول على سائر الناس، وكلمة (كل) للإحاطة على وجه الإفراد فكل واحد منهم؛ كالفرد بالدخول سابقاً على سائر الناس ممن لم يدخل[١].

وانفرد صدر الشريعة رَحِمَهُ اللَّهُ بفرق آخر وهو: أن قول القائل: (من دخل أولاً. . .) عام على سبيل البدل، فإذا أضيف (الكل) إليه اقتضى عموماً آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الأول فيتعدد الأول ـ أي: السابق ـ.

وتحقيق ذلك: أن الأول عبارة عن (الفرد السابق بالنسبة إلى كلٍّ واحد ممن هو غيره) ففي قوله: (من دخل الحصن أولاً. . .) يمكن حمل (الأول) على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي، أما في قوله: (كل من دخل أولاً. . .) فلفظ (كل) دخل على قوله: (من دخل أولاً) فاقتضى التعدد في المضاف إليه وهو (من دخل أولاً) فلا يمكن حمل (الأول) على معناه الحقيقي؛ لأن (الأول) الحقيقي لا يكون متعدداً فيراد معناه المجازي وهو (السابق) بالنسبة إلى المتخلف[٢].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/١٥٨. (٢) انظر: توضيح التنقيح ١/٦١.

وعند التدقيق في هذا الوجه من التفريق يلاحظ أنه يقتضي في صورة الدخول ـ فرادى ـ أن يستحق النفل كل واحد من العشرة غير الأخير، وذلك لدخوله تحت عموم هذا المجاز ـ أي: السابق بالنسبة إلى المختلف ـ مع تصريح الحنفية بأن النفل للأول خاصة[1].

وقد أجاب التفتازاني رَحِمَهُ اللَّهُ بأن عدم المسبوقية بالغير قيدٌ مراد، فلا يصدق إلّا على الأول خاصة[2].



---

(١) انظر: التلويح ١/ ٦١.
(٢) انظر: المرجع نفسه ١/ ٦١.

١٩٤

الفرق بين عموم أقسام (مَن)

(مَن) من صيغ العموم، وتأتي على أقسام[١]:

موصولة؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الأنبياء: ١٩][٢].

واستفهامية؛ كقوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥][٣].

وشرطية؛ كقوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣][٤].

ونكرة موصوفة؛ كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾﴾ [البقرة: ٨][٥] أي: فريق.

واتفق القائلون بعمومها على أنها تعم إذا كانت شرطية، وزاد آخرون عمومها إذا كانت استفهامية، وزاد آخرون عمومها إذا كانت موصولة، وعلى هذا أكثر الأصوليين[٦].

وفرّق الحنفية بين عموم الشرطية والاستفهامية وبين الموصولة بفرقين:

الأول: أنها إذا كانت شرطية أو استفهامية فإن عمومها يكون على جهة الشمول والاجتماع[٧]. ومثال ذلك: أن من قال: (من زارني فأعطه درهماً) استحق كل من زاره العطية، ولو قال: (أعط من في هذه الدار درهماً) استحق الكل درهماً.

---

(١) انظر: التلويح ١/ ٥٩؛ الإتقان ١/ ١٧٨؛ مغني اللبيب ١/ ٣٢٧ وما بعدها، ما اختلف في إفادته العموم ص١٨٣.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ١١/ ٢٧٥.

(٣) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ٢٦٨.

(٤) انظر: تفسير القرطبي ٥/ ٣٩٦.

(٥) انظر: تفسير القرطبي ١/ ١٩٢.

(٦) انظر: المعتمد ١/ ١٩١؛ ميزان الأصول ص٢٧٥؛ التمهيد لأبي الخطاب ٢/ ٦؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦؛ الإبهاج ٢/ ٩٣؛ شرح المحلي ٢/ ٤.

(٧) انظر: ميزان الأصول ص٢٧٥ وما بعدها، كشف الأسرار ٢/ ٦.

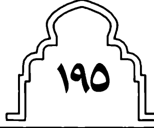
والثاني: هو أن (مَن) إذا كانت شرطية أو استفهامية فإنها تستعمل للعموم لا محالة؛ أي: أنها ليست متوقفة على شيء آخر، فيقال في الاستفهامية: (مَن في هذه الدار؟) فيقال: (زيد وبكر وخالد..) ويُعد من فيها إلى أن يؤتى على آخرهم، ويقال في الشرطية: (مَن زارني فله درهم) فكل من زاره استحق العطاء.

أما الخبرية (الموصولة) فقد تكون عامة وقد تكون خاصة وهو متوقف على صلتها، فإن كانت صلتها عامة فهي عامة وإن كانت صلتها خاصة فهي خاصة؛ فقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلشَّيَـٰطِينِ مَن يَغُوصُونَ لَهُۥ﴾ [الأنبياء: ٨٢][(١)] صلتها عامة. وأما قول القائل: (زارني من اشتقت إليه) يريد واحداً بعينه فصلتها خاصة فهي خاصة حينئذ[(٢)].

ووجه الفرق بين عموم الاستفهامية والشرطية وعموم الموصولة عند الحنفية هو: أن الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس؛ لأن بالناس حاجة إلى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا: (إن فعل فلان كذا وإن فعل فلان فله كذا..) حتى أحصوا الكل لطال الكلام ولوقعوا في الحرج وربما لا يمكنهم ذلك، فأقيم كلمة (مَن) مقام ذلك فيتناول كل أحد منهم بانفراده، وكذلك في الاستفهام إذا قيل: (أزيد في الدار أم عمرو أو محمد أم أحمد..) يطول الكلام، فأقيم كلمة (مَن) مقام ذلك، فتعم عموم الانفراد، وهذه الحاجة منتفية في الموصولة فلهذا فرق بينهما فهي على الأصل[(٣)].



(١) انظر: تفسير القرطبي ١١/ ٣٢١.
(٢) انظر: ميزان الأصول ص٢٧٤، ٢٧٥؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦.
(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦.



الفرق بين عموم (مَنْ) وعموم (كل وجميع)

بالرغم من أن (مَن) و(كل وجميع) تشترك في اقتضاء العموم إلا أن ثمة فروقاً بينهما حسب مناهج الأصوليين.

والأول منهما هو: منهج الحنفية حيث فرّقوا بينهما بأن (مَن) لا تدل على الإحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصداً، وإنما ثبت العموم فيها ضرورة إبهامها كعموم النكرة في موضع النفي، وإذا كان كذلك لا يكون له اشتراك مع كل واحد منهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الإحاطة بصفة الانفراد أو الإحاطة بصفة الاجتماع؛ فالفرق هو أن كلمة (كل) توجب الإحاطة على سبيل الإفراد و(من) توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الإحاطة قصداً، وكلمة (جميع) تخالفهما؛ لأنها توجب الإحاطة بصفة الاجتماع قصداً[(١)].

والثاني: هو منهج القرافي رَحِمَهُ اللهُ وهو فرق خاص بين (مَن) الاستفهامية و(كل) إذا كانت في استفهام فقال: (مَن) في الاستفهام للعموم، و(كل) أيضاً إذا كانت في الاستفهام للعموم؛ فإذا قيل: (من في الدار؟) مثل قولنا: (كل الرجال في الدار) لما استويا في العموم واختلفا في أمور كثيرة؛ منها: أن (كلّاً) يجاب بنعم أو بلى أو لا، ولا كذلك (مَن) فيقال لمن قال: من في الدار؟ نعم، أو لا.

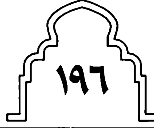
قال رَحِمَهُ اللهُ: وسبب الفرق وسرّه أن (نعم، وبلى، ولا) أجوبة موضوعة في مسألة العرب للجواب عن التصديقات الخبرية؛ فنعم للموافقة في النفي، أو الإيجاب؛ ولا لمخالفة الإيجاب، وبلى لمخالفة النفي.

فمن قال: قام زيد؟ وأريد موافقته قيل: نعم، أو مخالفته قيل: لا، ومن قال: لم يقم زيد؟ وأريد موافقته قيل: نعم، أو مخالفته قيل: بلى[(٢)].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/١٥٨؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/١٠، ١١.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٠٠، ٢٠١.



الفرق بين (كل) و(كلما)

(كل) و(كلما) من صيغ العموم. وأصل (كلما) كل موصول بها (ما المصدرية)، وذلك لأن (كل) لازم للإضافة، والفعل الذي يقع بعدها لا يقع مضافاً إليه فتدخل (ما المصدرية) ليصح أن يكون مضافاً إليه؛ فتفيد حينئذ عموم الأفعال(١).

قال تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا هَٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ [البقرة: ٢٥](٢).

وفرّق العلماء بين (كل) و(كلما) بما يلي(٣):

أولاً: أن (كلّاً) تضاف إلى الأسماء وتعمها صريحاً، ولا تعم الأفعال إلّا في ضمن تعميم الأسماء، و(كلما) على العكس فإنها لا تضاف إلّا إلى الأفعال وتعمها صريحاً ولا تعم الأسماء إلّا ضمناً.

ثانياً: أن (كلّاً) لا توجب التكرار، بخلاف (كلما) فإنها توجب التكرار لأن (ما) في (كلما) للجزاء ضمت إلى (كل) فصارت إدارة لتكرار الفعل.

ثالثاً: تقع (كل) ظرفاً وغير ظرف، بخلاف (كلما) فإنها لا تقع إلا ظرفاً.

رابعاً: تفيد (كل) الكل والكلية، ولكن (كلما) لا تفيد إلّا الكلية(٤).



---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/٩؛ فتح الغفار ١/٩٨.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ١/٢٣٧.

(٣) انظر: الكليات لأبي البقاء ص٧٤٤، ما اختلف في إفادته العموم ص١٦.

(٤) انظر: الفرق رقم (٢٠٥ ص٥٥٠).

١٩٧

الفرق بين (أي) موصوفة بعام أو موصوفة بخاص

لم يفرق من اعتبر عموم (أي) من المتكلمين بين أوجه عمومها[١] سواء كانت شرطية، كما في قوله تعالى: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠][٢]، أو موصولة كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا ﴿٦٩﴾﴾ [مريم: ٦٩][٣]، أو استفهامية كما في قوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٣٨][٤]، أو الواقعة صفة كما في قول القائل: (مررت برجل أي رجل) أو الموصوفة في النداء كما في قول القائل: (يا أيها الرجل).

أما الحنفية من الأصوليين فقد فرقوا بين وصف (أي) بصفة عامة فإنها تعم، ووصفها بصفة خاصة فلا تعم؛ وذلك لأن (أياً) لا عموم لها بنفسها وإنما تعم إذا وصفت بصفة عامة.

و(أي) عندهم نكرة من حيث المعنى، وتجري مجرى النكرات فتعم بالوصف العام ـ وإن كانت في أصل الوضع للخصوص ـ وهي نكرة سواء أضيفت إلى نكرة أو إلى معرفة؛ لأن نكارتها من حيث المعنى، فإنها وإن تعرفت صورتها فإن الجهالة فيها باقية، فهي صالحة لواحد مبهم يصلح للكل واحد من الآحاد على سبيل البدل؛ ولهذا صح الاستفهام بها بعد الإضافة إلى المعرفة فكانت نكرة معنى[٥].

ومثال ذلك قول القائل: (أي عبيدي ضربك فهو حر) وقوله: (أي عبيدي ضربته فهو حر) ففي المثال الأول: لو ضربوه جميعاً عتقوا جميعاً، وفي الثاني: لا يعتق إلّا واحد.

---

(١) انظر: المنخول ص١٨١؛ المحصول ١/ق٢/١٧؛ مغني اللبيب ١/٧٧؛ الإبهاج ٢/٩٣؛ شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/٣؛ إرشاد الفحول ص١١٨.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٠/٣٤٢.

(٣) انظر: تفسير القرطبي ١١/١٣١

(٤) انظر: تفسير القرطبي (١٠/١٠٥).

(٥) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢/٢١، ٢٣؛ التوضيح لمتن التنقيح والتلويح ١/٥٨.

وقد بيّن الحنفية وجه الفرق بينهما من وجوه[١]:

الأول: أن (أيّاً) في المثال الأول موصوفة بصفة عامة فكانت عامة، وفي الثاني: لم توصف صفة عامة فلم تفد العموم.

فإذا قال: (ضربك) فإنما يتناول نكرة موصوفة بفعل الضرب، وهذه الصفة عامة فتعم بتعميم الصفة فيعتقون جميعاً.

وإذا قال: (ضربته) فإنما أضاف الضرب إلى المخاطب لا إلى النكرة التي يتناولها كلمة (أي) فبقيت نكرة غير موصوفة، فلهذا لا تتناول إلّا واحداً.

ثانياً: أن (أياً) لواحد منكر في المثال الأول إن لم يعتق واحد لزم بطلان الكلام بالكلية وإن أعتق واحداً دون واحد لزم الترجيح بدون مرجح؛ إذ لا أولوية للبعض فتعين عتق الكل، ومعنى الوحدة باق من جهة أن عتق كل واحد معلّق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير.

وفي المثال الثاني يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه؛ لأن الكلام لتخير المخاطب في تعيينه فتحصل الأولوية ويثبت الواحد من غير عموم، ولا يخير الفاعل في الكلام الأول؛ لأنه إنما يعقل التخيير في متعدد ولا تعدد في المفعول.

وهذا الوجه من التفريق تفرّد به صدر الشريعة رحمه الله[٢].

ثالثاً: أن الفعل يعم بعموم فاعله لا بعموم مفعوله من جهة أن الفاعل كالجزء من الفعل؛ لأن الفعل لا يستغني عنه والمفعول قد يستغني عنه الفعل.



(١) انظر: أصول السرخسي ١/١٦٢؛ كشف الأسرار شرح المنار ١/١٨٩؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/٢٢؛ التنقيح والتوضيح ١/٥٨؛ ٥٩؛ التقرير والتحبير ١/٢٠٦، وما بعدها.

(٢) انظر: التوضيح لمتن التنقيح ١/٥٨.

١٩٨

الفرق بين (صيغة الجمع) و(أسماء الأعداد)

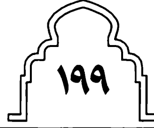
صيغة الجمع مثل: (رجال) واسم العدد مثل (عشرة)، كل منهما يتناول أفراداً، ولكن حكم لصيغة الجمع بالعموم دون اسم العدد بالرغم من اشتراكهما في تناول الأفراد.

وفرّق بينهما العلماء بأن أسماء الأعداد تتناول الأفراد من العدد بطريق التضمن لا بطريق العموم؛ لأنه اسم موضوع لعدد معلوم لا يدل بصيغته وحروفه إلّا على هذا العدد المحدود، ولو أنه نقص واحد من العشرة مثلاً لتبدل اسم ذلك العدد من العشرة إلى التسعة، ولو زيد عليها واحد لتبدَّل إلى أحد عشر؛ لأن علة استحقاق هذا الاسم هو هذا القدر المعين وعند الزيادة والنقصان يبطل علة استحقاق الاسم فيبطل الاسم.

أما صيغة الجمع فإن العلة فيها هو مطلق الاجتماع الزائد على التثنية عند من لا يرى الاثنين جمعاً، وذلك باق لو خصص بعض متناولاته إلى أن يبقى بعد التخصيص واحد أو اثنان فيبطل حينئذ اسم الجمع عنه وهذا هو الفرق[١].



(١) انظر: ميزان الأصول ص٢٦٢.



١٩٩

الفرق بين قاعدة (ترك الاستفصال) وقاعدة (قضايا الأحوال)

القاعدة الأولى هي: (ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال).

والقاعدة الثانية: (قضايا الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال).

وهاتان القاعدتان قد وردتا عن إمام الأصوليين الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد اعتمدها بعض الأصوليين وردها بعض آخر[(١)].

ولما كانتا قد صدرتا عن الشافعي مع أنهما يوهمان التناقض بينهما؛ لأن الأولى تصحح الاستدلال، والثانية تسقط الاستدلال.

فقد اهتم العلماء بالفرق بينهما وتوضيحهما وبيان المراد بهما.

وقد مثلوا لهما بقصة غيلان[(٢)] بن سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما أسلم وكان تحته عشر نسوة فقال رسول الله ﷺ: **«أمسك أربعاً وفارق سائرهن»**.

فبناءً على القاعدة الأولى يعم هذا اللفظ جميع الحالات التي يمكن أن يقع العقد عليها سواء كان دفعة واحدة أو مرتباً حين عقد على أزواجه؛ لأن ترك الاستفصال بمثابة اللفظ العام[(٣)].

---

(١) انظر: البرهان ١/ ٣٤٥؛ المحصول للرازي ١/ ٢/ ٦٣١؛ تنقيح الفصول ص١٨٧؛ الفروق للقرافي ٢/ ٨٧؛ جمع الجوامع بشرح المحلي ١/ ٤٢٦؛ القواعد والفوائد ص٢٣٤؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ١٧١.

(٢) هو: غيلان بن سلمة بن معتب الثقفي، صحابي أسلم بعد فتح الطائف، وكان من أشراف ثقيف ومقدميهم، توفي في آخر خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنهم أجمعين.
ترجمته في: أسد الغابة ٤/ ١٧٢؛ تهذيب الأسماء ٢/ ٤٩.

(٣) انظر: الأم ٦/ ١٦٤؛ البرهان ١/ ٣٤٥.

وبناءاً على القاعدة الثانية يكون هذا اللفظ مجملاً ويسقط الاستدلال به لتطرُّق احتمال كونه عقد عليهن دفعة واحدة أو مرتباً.

ولكن جمع العلماء بينهما من أوجه[(١)]:

الأول: وهو للقرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: إن قصد الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ من (الاحتمال المسقط للاستدلال) هو الاحتمال المساوي، وأما الاحتمال المرجوح فلا يسقط به الاستدلال؛ لأنه لا يكاد يخلو عنه دليل. والاحتمال المساوي لا يخلو: إما أن يكون في دليل الحكم أو في محل الحكم، فما كان في دليل الحكم حصل به الإجمال في الدليل وسقط به الاستدلال؛ كقوله ﷺ في المحرم الذي وقصته ناقته: «**لا تمسوه بطيب فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً**»[(٢)].

فهو حكم في رجل بعينه متردد بين عمومه وخصوصه لذلك الرجل على السواء وليس في اللفظ تعرض لغيره، فيسقط به الاستدلال على تعميم الحكم في جميع المحرمين؛ لأنه إجمال في الدليل نفسه.

وما كان الاحتمال فيه في محل الحكم والدليل لا إجمال فيه؛ كقصة غيلان المتقدمة فإن اللفظ ظاهر في الإذن في أربع غير معينات، والإجمال إنما هو في عقود النسوة التي هي محل الحكم، وهنا يصح الاستدلال على التعميم به؛ لأنه في محل الحكم لا في الدليل نفسه.

الثاني: وهو لجمهور الأصوليين: إن قاعدة ترك الاستفصال محمولة على ما إذا كان في الواقعة قول من النبي ﷺ يصرف العموم إليه، وقاعدة الإجمال محمولة على ما إذا لم يكن في الواقعة إلا مجرد الفعل، فإنه لا يتم به الاستدلال على جميع الأحوال التي عليها فقط، فكلام الشارع حجة ويحمل على العموم، والواقعة نفسها ليست حجة، لتطرق الاحتمال إلى الأفعال.

وقد رجح هذا الوجه الإمام الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وقال عن الوجه الأول الذي فرّق به

---

(١) انظر: نهاية السول ٢/ ٣٧٠؛ القواعد والفوائد الأصولية ص٣٣٥؛ البحر المحيط ٣/ ١٥٢، ١٥٣؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ١٧٣؛ إدرار الشروق ٢/ ٨٨؛ حاشية العطار ٢/ ٢٥.

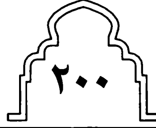
(٢) متفق عليه، البخاري: كتاب الجنائز، باب كيف يكفن المحرم حديث رقم (١٢٦٧)، في الفتح ٣/ ١٣٧، مسلم: كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات ٢/ ٨٦٥، حديث رقم (٩٣).

القرافي رَحِمَهُ اللهُ: إنه يخالف طريقة الشافعي رَحِمَهُ اللهُ فإن الشافعي يقول بالعموم في مثل حالة المحرم الذي وقصته ناقته بالقياس. قال: وليس في هاتين الطريقتين ما يبين به الفرق بين المقامين؛ لأن غالب وقائع الأعيان الشك واقع فيها في محل الحكم[١].

وهذا الترجيح من الزركشي رَحِمَهُ اللهُ هو الصواب والله أعلم، خاصة إذا تأملنا عبارتي الشافعي رَحِمَهُ اللهُ فإنه ليس فيهما ما يدل على هذا التفصيل الذي ذكره القرافي من تقسيم الاحتمال إلى الراجح والمرجوح مع الاعتراف بوجوده لكن في غير هاتين العبارتين..



(١) انظر: البحر المحيط ٣/ ١٥٢، ١٥٣.



٢٠٠

الفرق بين سلب العموم وعموم السلب

السلب في اللغة: مصدر سلب الشيء يسلبه. وله معان كثيرة كلها تدور على معنى النقص. ومنه قولهم: سلبت الأسير. إذا أخذ سلبه وهو لباس المحارب، وأسلبت الناقة: ألقت ولدها من غير أن يتم ـ أي: إنه ناقص ـ وشجرة سليب؛ أي: سلبت ورقها وأغصانها، ومن معاني السلب: السير الخفيف[(١)].

والسلب اصطلاحاً: نزع النسبة[(٢)] أو هو: رفع النسبة الإيجابية المتصورة[(٣)].

ويستعمل الأصوليون اصطلاح: (سلب العموم) و(عموم السلب) في مصنفاتهم[(٤)]، لا سيما في مباحث ألفاظ العموم؛ إذ قالوا في ورود النفي مع (كل) من صيغ العموم: إنه إن سبقها النفي فهو من سلب العموم مثل: (لم يقم كل القوم) وإن سبقت النفي فهو من عموم السلب مثل: (كل القوم لم يقم).

ولا بد من تحقيق عموم السلب وسلب العموم ثم بيان الفرق بينهما:

فإذا تقدمت أداة العموم على أداة السلب في القضية أفادت عموم السلب؛ نحو: (كل إنسان ليس بجماد) فقد أفادت أن النفي في القضية مسلط على كل فرد من أفراد كلي.

وإذا تقدمت أداة السلب على أداة العموم في القضية أفادت سلب العموم؛ نحو: (ليس كل بناء مسجداً) فقد أفادت أن النفي في القضية مسلط على بعض أفراد الكلي فقط لا على كل أفراده. فإذا قيل في عموم السلب: (كل إنسان ليس بكاتب) فإن معنى هذه القضية أنه لا أحد من الناس بكاتب وهي قضية كاذبة؛ لأن الواقع يخالفها.

---

(١) انظر: لسان العرب ١/ ٤٧١ ـ ٤٧٤. (٢) انظر: التعريفات ص١٢١.

(٣) انظر: الكليات ص٥١٢.

(٤) انظر: التوضيح والتلويح ١/ ٥٤؛ فتح الغفار ١/١٠٦، ١٠٧؛ البحر المحيط ٣/ ٦٧.

والفرق بين المثالين هو في الدلالة؛ لأن المثال الأول قد سلب فيه التعميم فقط وسلب التعميم لا يعني توجيه السلب إلى كل فرد فرد بخصوصه.

أما المثال الثاني فقد عمّ فيه السلب؛ أي: أن السلب عام مسلّط على كل الأفراد.

فسلب العموم هو نفي الشيء عن جملة الأفراد لا عن كل فرد وعموم السلب بالعكس[١].

وافترق سلب العموم عن عموم السلب بكون عموم السلب يكون فيه العموم مسلطاً على قضية سالبة، وفي سلب العموم يكون فيه السلب مسلطاً على العموم في قضية كلية[٢].

أما النسبة بين عموم السلب وسلب العموم فهي عموم وخصوص مطلق[٣]، فعموم السلب أخص؛ لأن دلالته كلية وهو الحكم على كل فرد فرد، فهو مستلزم لسلب العموم؛ لأنه الحكم على جملة الأفراد ولا يلزم من الحكم على مجموع الأفراد الحكم على كل فرد.

فقولنا: (كل القوم لم يقم) في عموم السلب أفادت التنصيص على انتفاء القيام عن كل فرد، بحيث لو قام فرد واحد لكان الكلام كذباً، بينما في قولنا: (لم يقم كل القوم) فيه نفي القيام عن الكل المجموعي؛ أي: باعتبار المجموع فقد يكون قام منهم البعض والكلام صحيح صادق، ومن هنا كان عموم السلب أخص؛ فإنه مستلزم لسلب العموم؛ لأن الحكم على كل فرد فرد يستلزم الحكم على الجميع، بينما الحكم على الكل باعتبار المجموع لا يلزم منه الحكم على كل فرد فرد.

وسلب العموم وعموم السلب من الأحكام التي تعتري (كل) من صيغ العموم؛ فإن النفي يختلف حكمه فيها في حالة التقدم عنه في حالة التأخر، فإن تأخر عنها اقتضى سلب الحكم العموم عن كل فرد، فتكون القضية كلية، وإن تقدم النفي بطل حكم العموم وصارت القضية جزئية[٤].

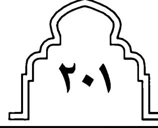
---

(١) انظر: الكليات ص٥١٢.

(٢) انظر: ضوابط المعرفة ص٧٠، ٧١.

(٣) انظر: الليث العابس ورقة ١٢/ب.

(٤) انظر: البحر المحيط ٣/٦٧، ٦٨، ما اختلف في إفادته العموم ص١٢٧.



الفرق بين العام والمشترك

يتفق العام والمشترك في أن كلّاً منهما متعدد المتناولات، ولكن هذا الاتفاق لا يقتضي ترادفهما ولا يصح تفسير أحدهما بالآخر.

فقد فرّق بينهما علماء الأصول بوجوه[١]:

أبرزها هو: أن العام بالنسبة إلى معانيه قد وضع وضعاً واحداً، أما المشترك بالنسبة إلى معانيه المختلفة فقد وضع لها بأوضاع متعددة، وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له ـ كـ(العيون) لأفراد العين الجارية ـ فهو عام حينئذ؛ وذلك لاختلاف الحيثية والاعتبار؛ فالمشترك لوحظ فيه شموله للمسميات المختلفة باعتبار اختلافها لا باعتبار معنى يشملها، بخلاف العام فإنه قد يشمل المسميات المختلفة المعاني لكن لاختلافها في ذواتها بل لمعنى يشملها، فاختلاف حيثية الاعتبار هو الفاصل بين اعتبار اللفظ عاماً أو مشتركاً، فإن لفظ: (العيون) يعتبر عاماً من حيث تناوله لجميع أفراد الباصرة، ويعتبر مشتركاً من حيث تعدد وضعه للباصرة، والجارية، والدينار... وغيرها.

الثاني: أن العموم لا يصدق إلا في الثلاثة فأكثر من أفراده عند أكثر العلماء، أما المشترك فيصدق بالاثنين من معانيه.

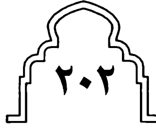
الثالث: أن أفراد العام غير محصورة، أما المشترك فيدل على معان محصورة مهما كَثُر عددها.

الرابع: أن العام يُراد به جميع ما يصدق عليه من الأفراد مهما كَثُرت في وقت واحد، أما المشترك فلا يجوز أن يُراد به جميع معانيه في وقت واحد، خلافاً للشافعي ومن وافقه ممن يرى عموم المشترك[٢].

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/٣٨؛ التلويح ١/٣٢؛ فتح الغفار ١/١٥؛ البحر المحيط ٣/١٦٦؛ الموجز في أصول الفقه ص١٢٠.

(٢) اختلف العلماء في عموم المشترك على أقوال أهمها:



الفرق بين استعمال المشترك بلفظ الجمع وبلفظ الإفراد

هذا الفرق مبني على القول بجواز استعمال المشترك في جميع معانيه إذا كان بلفظ الجمع أو التثنية. والمسألة خلافية تعود إلى الآراء في المشترك(١).

وقد ذهب بعض العلماء إلى جواز استعمال المشترك في معانيه إذا ورد بلفظ الجمع مثل: (عيون) فإنه يتناول عين الماء، وعين الإنسان، وحرف العين الهجائي، والشمس، والدينار وغيرها.

أما إذا ورد بلفظ الإفراد مثل: (عين) فلا يجوز استعماله في مختلف المعاني، ولا خلاف في عمومه أفراد المعنى الواحد كأفراد الباصرة(٢).

وهذا التفريق في الحكم يستدعي بيان سبب هذا التفريق.

وقد قال أهل هذا الرأي: الفرق بين المشترك حال جمعه وحال إفراده هو: أن

= ١ ـ صحة عموم المشترك في جميع معانيه مطلقاً سواء في النفي أو الإثبات، ونسب للشافعي والباقلاني وبعض الحنابلة.

٢ ـ المنع منه مطلقاً وهو قول جماهير أهل الأصول.

٣ ـ صحة استعماله عقلاً لا لغة ومال له الغزالي وأبو الحسن البصري.

٤ ـ صحته في النفي دون الإثبات قال به الكمال ابن همام وابن نجيم.

٥ ـ صحته بلفظ جمعه وتثنيته دون المفرد.

انظر: البرهان ١/ ٣٣٤؛ المستصفى ١/ ٣٤١؛ المحصول للرازي ١/ ١/ ٣٧١؛ تخريج الفروع على الأصول ص٣١٣؛ الإبهاج ١/ ٢٥٥؛ شرح تنقيح الفصول ص١١٤؛ كشف الأسرار للبخاري ١/ ٤٠؛ مسلم الثبوت ١/ ٢٠١؛ شرح اللمع ١/ ١٢٧؛ التبصرة ص٨٤؛ زاد المعاد ٥/ ٦٠٦؛ نهاية السول ٢/ ١٣٩.

(١) انظر: الهامش السابق، ومراجعه.

(٢) انظر: المحصول ١/ ١/ ٣٧٨؛ الإحكام للآمدي ٢/ ٢٤٢؛ التحصيل ١/ ٢١٦؛ شرح العضد ٢/ ١١٣؛ نهاية السول ٢/ ١٣٧، ١٣٨؛ الإبهاج ١/ ٢٦٣؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ١٩١؛ إرشاد الفحول ص٢١.

الجمع متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد فإنه لا يتعدد لا لفظاً ولا تقديراً.

وبيان ذلك: أن الجمع في حكم عدّ الأفراد، فإذا قال القائل: (ثلاث عيون) فهو بمنزلة قوله: عين وعين وعين، فكما يجوز أن يُراد بالمفردات الجارية والباصرة والشمس، فكذا يجوز في المجموع لأنه في حكمه(١).

قال الأسنوي رحمه الله: هذا الفرق قوي(٢).

ولكن قد نوقش هذا التفريق بأنه لو سلم أن الجمع في حكم تعديد الأفراد فإنه لا يمكن إلّا في تعديد أنواع المشترك وهي حينئذ متفقة لا مختلفة. وهذا معلوم بالاستقراء من لغة العرب، أما في المعاني المختلفة فلا يجوز استعمال تلك المفردات فكذلك لا يجوز استعمال الجمع؛ لأن المفهوم من الجمع هو المفهوم من المفرد بعينه(٣).

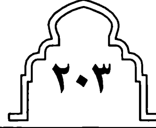


---

(١) انظر: المراجع السابقة.

(٢) انظر: نهاية السول ٢/١٣٨.

(٣) انظر: المحصول ١/١/٣٧٨؛ الأحكام للآمدي، ٢/٢٤٢؛ التحصيل ١/٢١٦.



الفرق بين المشترك المعنوي والمشترك اللفظي

المشترك المعنوي هو: اللفظ الموضوع لقدر مشترك بين الأفراد كـ(الإنسان) فإنه موضوع للقدر المشترك بين أفراده وهو الحيوان الناطق، وكذا الحيوان موضوع للقدر المشترك بين أفراده وهو الجسم النامي والحساس، فهو عبارة عن الذي كان موجوداً في محال متعددة[١].

وقال بعض العلماء: إنه المتواطئ نفسه[٢].

وأرى أن المشترك المعنوي أعم من المتواطئ؛ لأنه إن كان اللفظ الكلي مستوياً في محاله فهو المتواطئ، وإن كان مختلفاً فيها فهو المشكك[٣]. ولا يخرجه اختلافه في محاله عن كونه مشتركاً معنوياً.

والمشترك اللفظي هو: اللفظ الموضوع لمعانيه بأوضاع متعددة كـ(العين) فإنه موضوع للذهب، والباصرة، وخيار الشيء، وغير ذلك كثير[٤] بأوضاع متعددة على

---

(١) انظر: حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك ص٣٤٠؛ الكليات ص١١٨.

(٢) الليث العابس خ٤/أ؛ والمتواطئ في اللغة: اسم الفاعل من التواطؤ وهو التوافق، فالمتواطئ هو المتوافق، يقال: تواطأ القوم على الأمر إذا اتفقوا عليه. لسان العرب ١/١٩٨.

واصطلاحاً: اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستوٍ في محالّه؛ كالإنسان فإن له أفراداً في الخارج وصدقه عليها بالسوية وسمي متواطئاً؛ لأن محال مسمى هذا اللفظ قد توافقت في مسماه. التعريفات ص١٩٩، شرح تنقيح الفصول ص٣٠.

(٣) المشكك في اللغة: اسم الفاعل من الشك وهو المتردد بين أمور على السواء وهو ضد اليقين. لسان العرب ١٠/٤٥١.

واصطلاحاً: اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محاله، إما بالكثرة والقلة؛ كالنور بالنسبة للسراج والشمس، أو بإمكان التغير واستحالته كالوجود بالنسبة إلى الواجب والممكن، أو بالاستغناء والافتقار كالموجود بالنسبة إلى الجوهر والعرض. شرح تنقيح الفصول ص٣٠.

(٤) انظر: الصحاح ٦/١٧٠؛ المصباح المنير ص٤٤٠؛ القاموس المحيط ٤/٢٤٧.

سبيل البدل[١].

ويشترك المشترك اللفظي والمشترك المعنوي في صلاحية كل منهما وصدقه على أفراد متعددة.

فلفظة: (الشيء) يتأتى فيها الأمران: الاشتراك اللفظي والمعنوي باعتبارين، فإنها موضوعة للحقائق المختلفة باعتبار قدر مشترك بينها وهو الوجودية في الخارج. فإذا نظرنا إلى أنه موضوع للقدر المشترك بين أفراده فيكون مشتركاً معنوياً، لاشتراك الوجود بين سائر الموجودات، فيكون أفراده متفقة الحدود بهذا الاعتبار.

وإن نظرنا إلى أن أفراده مختلفة الحدود في الواقع فيكون كالمشترك اللفظي من هذه الحيثية؛ كالقرء، وذلك لأن المشترك اللفظي هو أن يكون اللفظ موضوعاً لمعانيه بأوضاع متعددة[٢].

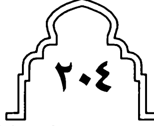
والفرق بين المشترك اللفظي والمشترك المعنوي هو: أن اللفظي ما تعدد معناه ووضعه، فلا بد من تعدد أوضاعه، أما المشترك المعنوي فهو ما تعدّد معناه دون وضعه بل يكفي فيه الوضع الواحد[٣].



(١) انظر: حاشية الرهاوي على شرح ابن مالك ص٣٤٠؛ الكليات ص١١٨.

(٢) انظر: حاشية الرهاوي ص٣٤٠.

(٣) انظر: فتح الغفار ١/ ١١٠؛ الكليات ص١١٨.



٢٠٤

الفرق بين الكلي العددي، والكلي المجموعي، والكلي البدلي، في عموم المشترك

اللفظ المشترك إما أن يستعمل في أحد معانيه بعينه، ولا نزاع في صحته، وفي كونه بطريق الحقيقة، وإما أن يستعمل في معنييه أو معانيه. وهنا لا يخلو استعمال المشترك في معانيه من واحد من ثلاثة أوجه:

* إما أن يستعمل ويُراد به جميع متناولاته على سبيل الكلي العددي ـ أي: الإفرادي ـ وهو أن يدخل على كل فرد فرد على حدته دلالة مطابقة في الحالة التي يدل على المعنى الآخر بها.

* وإما أن يستعمل في جميع متناولاته على سبيل الكلي المجموعي؛ أي: باعتبار مجموع الأنواع المقصودة مدلولاً مطابقياً؛ وذلك بجعل مجموع المعاني مدلولاً مطابقياً كدلالة الخمسة على آحادها.

* وإما أن يستعمل في جميع متناولاته على سبيل الكلي البدلي؛ أي: باعتبار كل واحد من مدلولاته مدلولاً مطابقياً لا على سبيل المجموع وإنما على سبيل البدل، بحيث متى أطلق على أحد المعاني ارتفع عن المعاني الأخرى.

والقسمان الثاني والثالث لا خلاف بين العلماء فيهما، أعني: أنه لا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جوازه مجازاً إن وجدت علاقة مصححة، وإنما اختلفوا في استعمال المشترك في معانيه على نمط القسم الأول(١).

والفرق بين الوجه الأول وغيره هو: أن من شرط إرادة جميع معاني المشترك خطورها بالبال، ويجوز أن يكون المستعمل مريداً لهذا ولذاك من المعنى، ويكون

---

(١) انظر: الإبهاج ١/٢٥٨؛ التحصيل ١/٢١٤؛ شرح الكوكب المنير ٣/١٩٣؛ كشف الأسرار للبخاري ١/٤٠؛ الليث العابس خ١١/ب؛ الكليات ص١١٩، ٧٤٤.

غافلاً عن المجموع من حيث هو مجموع لغفلته عن الهيئة الاجتماعية التي هي أحد أجزاء المجموع من حيث هو مجموع.

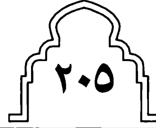
ويوضح الفرق: أن في اعتبار الجمعية يصير كل واحد من المعنيين أو المعاني جزء المعنى مثل كون الواحد جزء الخمسة، وبدون هذا الاعتبار يصير كل واحد كأنه هو المعنى بتمامه.

فمن قال: (كل من دخل الدار فله درهم) استحق كل داخل منه درهماً، بينما لو قال: (جميع من دخل الدار فله درهم) استحق المجموع كلهم درهماً واحداً وليس كل فرد منهم درهماً.

وكذا لو قال: (واحد ممن دخل الدار له درهم) استحقه واحد من الكل غير معين مع صلاحية اللفظ لكل واحد على البدل بحيث لو أعطي واحداً لم يستحقه الآخرون[١].



(١) انظر: كشف الأسرار ١/ ٤٠؛ البحر المحيط ٢/١٣٦؛ الكليات ص١١٩، ٧٤٤.



الفرق بين الكل، والكلي، والكلية

هذه الألفاظ يستعملها الأصوليون وقد سبق بيان ذلك في الفرق بين (كل) و(جميع)[(١)].

الكل في اللغة: اسم يجمع الأجزاء، لفظه واحد ومعناه جمع، يقال: كلٌّ حضر، وكلٌّ حضروا.

قال تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا ﴿٩٥﴾﴾ [مريم: ٩٥][(٢)] على اللفظ، وقال تعالى: ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ﴾ [النمل: ٨٧][(٣)] على المعنى دون اللفظ[(٤)].

واصطلاحاً: ما تركب من جزأين فصاعداً[(٥)]، قال القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هو ما يطلق عليه في اللغة اسم العدد.

وقال: هو القضاء على المجموع من حيث هو مجموع.

وعندي أن هذا ضابطه وليس بتعريفه.

مثاله: قولنا: (كل رجل يحمل الصخرة العظيمة) فهذا الحكم صادق باعتبار المجموع من حيث هو مجموع.

والكلي هو: المفهوم الذي لا يمنع تصوُّره من وقوع الشركة فيه. وهو القدر المشترك بين الأفراد. قال القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهو مفهوم ما يطلق عليه في اللغة النكرة؛ وسواء كان وجوده ممتنعاً كالمستحيل، أو أمكن ولم يوجد كبحر من

---

(١) ص٥٢٨، الفرق رقم ١٩٣.
(٢) انظر: تفسير القرطبي ١١/ ١٥٥.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ١٠/ ١٠٥. وداخرين: أي: ذليلين صاغرين. يقال: دخر الرجل فهو داخر بمعنى: ذل وصغر. لسان العرب ٤/ ٢٧٨.
(٤) انظر: لسان ١١/ ٥٩٠، ٥٩١.
(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٧، ٢٨؛ نفائس الأصول خ١/ ١١ب، ١/ ١٦٦/ب؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/ ٢١؛ الليث العابس خ١٠/ب؛ ضوابط المعرفة ص٣١؛ الكليات ص٧٤٥.

زئبق[(١)]، أو وجد ولم يتعدد كالشمس، أو تعدد كالإنسان[(٢)].

والكلية: الحكم على كل فرد فرد بحيث لا يبقى منها فرد؛ كقولنا: (كل رجل يشبعه رغيفان غالباً) فالحكم صادق باعتبار الحكم على كل فرد فرد، ويكذب باعتبار الكل الذي هو المجموع؛ لأن الرغيفين لا يشبعان مجموع رجال الدنيا، وهو ما يطلق عليه في اللغة العموم[(٣)].

ويقابل هذه الثلاثة ثلاثة أخرى وهي: الجزء، والجزئي، والجزئية؛

فالجزء: بعض الكل، أو هو ما تركب منه ومن غيره كل؛ كالخمسة مع العشرة[(٤)].

والجزئي: هو مفهوم مفرد يمتنع في العقل فرض صدقه على كثيرين.

أو هو: ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

أو هو: الشخص من كل حقيقة كلية، كزيد من أفراد الإنسان.

وقيل: هو ما اندرج تحت كلي هو وغيره؛ وهذا التعريف أعم من الأول؛ لأنه يصدق على اندراج الأنواع تحت الأجناس أما ذلك فخاص بالأفراد.

والجزئي هو: الذي يطلق عليه في اللغة العَلَم[(٥)].

والجزئية: بعض الكلية. وهي الحكم على بعض أفراد الحقيقة من غير تعيين؛ كقولنا: (بعض الحيوان إنسان)[(٦)].

وفرّق القرافي رحمه الله في شرح تنقيح الفصول، وفي النفائس بما سبق، وهو لا يخرج عن عرض تعريفاتها، أما في كتابه «الفروق» ففرّق بينهما من حيث دلالتها على أجزائها فقال: الفرق أن الكل دال على جزئه في الأمر وخبر ثبوت، بخلاف

---

(١) الزئبق: دهن الياسمين، والزئبق الزاووق، فارسي معرب. لسان العرب ١٠/١٣٧، ١٥٠.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٧، ٢٨؛ نفائس الأصول خ١/١١٦ب، ٢/١٢٨أ؛ الليث العابس خ١٠/ب؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/١٦.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٧، ٢٨؛ نفائس الأصول ١/١١٦ب، ٢/١٢٨أ؛ آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/٢١؛ ضوابط المعرفة ص٣١.

(٤) انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/٢٣؛ والمراجع السابقة ن ص.

(٥) انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/١٨؛ والمراجع السابقة ن ص.

(٦) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٨؛ نفائس الأصول خ١/١١٦ب.

النهي وخبر النفي، فإذا أوجب الله ركعتين فقد أوجب ركعة.. واللفظ الكل لا يدل على الجزئي من جزئياته مطلقاً من غير تفصيل إنما يفهم الجزئي من أمر آخر غير اللفظ، فإذا قلنا: (في الدار جسم) لم يدل ذلك على أنه حيوان، وإذا قلنا: (فيها حيوان) لم يدل على أنه إنسان، وإذا قلنا: (فيها إنسان) لم يدل على أنه مؤمن أو كافر، وإذا قلنا: (فيها مؤمن) لا يدل ذلك على أنه زيد. وقد اكتفى بذلك[(١)].

أما الفتوحي[(٢)] رَحِمَهُ اللهُ فقد فرّق بين الكل والكلي والجزء والجزئي من الأوجه التالية[(٣)]:

أولاً: أن الكل متقوم بأجزائه كتقوم السكنجبين بالخل والعسل، والكلي ليس متقوماً بجزئياته.

ثانياً: أن الكل موجود في الخارج، والكلي في الذهن ولا شيء منه في الخارج.

ثالثاً: أن أجزاء الكل متناهية، وجزئيات الكلي غير متناهية.

رابعاً: أن الكل محمول على أجزائه؛ أي: حمل إضافة أو اشتقاق ولا يحمل عليها حمل مواطأة، والكلي محمول على جزئياته؛ أي: حمل مواطأة. وسيأتي بيان نوع الحمل في الكل وفي الكلي[(٤)].

---

(١) انظر: الفروق ٢/ ١٣٤، ١٣٦.

(٢) هو: محمد بن شهاب الدين أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المصري الحنبلي، أبو البقاء، تقي الدين الشهير بابن النجار، عالم بارع في الفقه والأصول انتهت إليه الرئاسة في مذهب أحمد رَحِمَهُ اللهُ بمصر، انشغل بالقضاء والإفتاء والتعليم. من أهم مؤلفاته: منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزياداته، وشرحه، والكوكب المنير المسمى بمختصر التحريم، وشرحه. توفي سنة ٩٧٢هـ.
ترجمته في: الأعلام ٦/٦؛ المدخل لمذهب أحمد ص٤٣٤.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/١١٣، ١١٤.

(٤) حمل المواطأة هو: أن يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة؛ كقولنا: (الإنسان حيوان).
وحمل الاشتقاق هو: أن لا يكون محمولاً عليه بالحقيقة بل ينسب إليه؛ كالبياض بالنسبة إلى الإنسان.
وقيل: حمل هو، هو حمل المواطأة، نحو: زيد ناطق، وحمل هو ذو حمل الاشتقاق؛ نحو: (زيد ذو نطق). الكليات ص٣٧٩.

خامساً: أن الجزئي يطلق عليه اسم الكلي فـ(زيد) مثلاً جزئي ويطلق عليه إنه (إنسان) الذي هو كلي له، أما الكل فلا يصح إطلاقه على الجزء من أجزائه وحده، فـ(بيت) كل باعتبار اشتماله على أجزاء وهي الجدران والسقف والباب ولا يطلق اسم البيت على أحدها وحده.

مع أنه باستطاعتنا القول إن (بيتاً) كلي، ولكن باعتبار إطلاقه على كل فرد من أفراد البيوت وهي جزئياته فيجوز حينئذ إطلاق اسم الكلي على أحدها[1].

سادساً: أن الحكم على الكلي يتناول كل جزئي من جزئياته منفرداً، فإذا قلنا: (الإنسان حيوان ناطق) صدق هذا على زيد وحده، وخالد وحده، وصالح وحده؛ أي: إنه يصلح حمله على كل فرد من أفراده حمل مواطأة فيقال: (الإنسان حيوان ناطق).

أما الكل فلا يتناول الحكم عليه كل جزء من أجزائه وحده، بل لا بد من اجتماع هذه الأجزاء كلها حتى يتناولها الحكم؛ فإذا قلنا: (بنى محمد بيتاً) فإنه لا يصدق إذا هو بنى جداراً أو رفع سقفاً؛ لأن ذلك جزء من العمل وليس كل العمل المطلوب ولكن يصدق إذا بنى بيتاً كاملاً بكل أجزائه.

ويجوز حمله على أجزائه حمل إضافة أو اشتقاق، مثل أن يقال: الكرسي كلٌّ مركب من خشب ومسامير فيقال: الكرسي ذو مسامير على الإضافة، أو الكرسي مسمر، على الاشتقاق. أما حمل المواطأة فلا يجوز؛ فلا يقال: الكرسي مسمار أو مسامير.

ويجوز حمله على أجزائه مع العطف؛ يقال: الكرسي مسامير وخشب.

سابعاً: أن الكلي يجوز تقسيمه بأداة التقسيم إلى جزئياته فنقول: الحيوان إما إنسان وإما فرس وإما بغل..، بخلاف الكل فلا يجوز تقسيمه إلى أجزائه بأداة التقسيم فلا يصح أن يقال: الكرسي: إما خشب وإما مسامير[2].

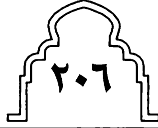


(١) انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/ ٢٢، ٢٣؛ ضوابط المعرفة ص٣٣، ٣٤.
(٢) انظر: المراجع السابقة ن ص؛ الكليات ص٧٤٠.

المبحث الثاني

الفروق في الخصوص

وفيه خمسة فروق



الفرق بين الخاص والخصوص والمخصِّص

الخاص في اللغة: اسم الفاعل من خص الشيء بكذا تخصيصاً وخصوصاً، إذا أفرده، فالخاص هو المفرد، أو المنفرد، والتخصيص والخصوص هو الإفراد. وهو المصدر[١].

والخاص اصطلاحاً: كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد[٢]. والمراد بالمعنى: ما وضع له اللفظ، عيناً كان، أو عرضاً، وبالانفراد: اختصاص اللفظ بذلك المعنى، وقيد الانفراد ليتميز عن المشترك.

والتخصيص: قصر العام على بعض أفراده.

وعند الحنفية: قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقارن[٣].

أما الخصوص: فهو كون اللفظ متناولاً لبعض ما يصلح له لا لجميعه[٤].

ولا بد لبيان الفرق بين الخاص والخصوص من تحديد مفهوميها[٥]، فمعنى الخصوص قيل: إنه كون اللفظ متناولاً لبعض ما يصلح له لا لجميعه وكان يصح أن يتناوله وذلك الغير.

وقيل: إنه كون اللفظ متناولاً لبعض ما يتضمنه العام أو ما جرى مجرى العام من المعاني.

---

(١) انظر: الصحاح ٣/ ١٠٣٧. (٢) انظر: التعريفات.

(٣) انظر: العدة لأبي يعلى ١/ ١٥٥؛ المعتمد ١/ ١٢٣٤؛ البرهان ١/ ٤٠٠؛ المحصول للرازي ١/ ٣/ ٧؛ الأحكام للآمدي ٢/ ٢٨١؛ مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/ ١٢٩؛ مختصر البعلي ص١١٦؛ كشف الأسرار للبخاري ١/ ٣٠٦؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٦٧؛ إرشاد الفحول ص١٤٢.

(٤) انظر: البحر المحيط ٣/ ٢٤٠؛ والمخطوط منه ١/ ٢٨٣/ب.

(٥) انظر: المرجع السابق ن ص؛ الفروق في اللغة ص٥٠. وقد وقع في نقل الزركشي عن العسكري خطأ في النسخة المطبوعة فقيل: (الخاص فيما يراد... والخصوص ما اختص بالوضع)، أما في المخطوط فالنقل صحيح كما في الفروق.

والفرق بين هذين التعريفين واضح وهو: أن الخصوص في الأول هو بيان المراد بالخاص، أما الثاني فهو بيان المراد بالعام.

فإذا قال القائل: (أعط الفقراء ولا تعط فقراء الحرم) إن أراد وقصد بلفظه هذا حرمان فقراء الحرم فقط، فهو على المعنى الأول، وإن قصد إعطاء الفقراء ما عدا فقراء الحرم فهو على المعنى الثاني.

وسيأتي في الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص مزيد بيان لهذا إن شاء الله تعالى[١].

وهنا نصل إلى بيان الفرق بين الخاص والخصوص وهو: أن الخاص يتعلق بالوضع والخصوص يتعلق بالإرادة.

وقد قال العسكري: إن الخصوص يكون فيما يُراد به بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع، والخاص ما اختص بالوضع لا بإرادة.

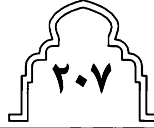
قال: وقيل: الخاص ما يتناول أمراً واحداً بنفس الوضع اللغوي والخصوص أن يتناول شيئاً دون غيره وكان يصح أن يتناوله وذلك الغير[٢].

وأما المخصِّص فيطلق عند الأصوليين على معان مختلفة فيطلق ويُراد به المتكلم فيوصف بأنه مخصص للعام بمعنى: إنه أراد بعض ما يتناوله العام.

ويراد الناصب للدلالة على التخصيص، ويُراد به الدليل المخصِّص للعموم نفسه. وكذلك يُراد به المعتقد للتخصيص بأنه كذلك[٣].



(١) انظر: الفرق رقم (٢٠٧، ص٥٥٨).
(٢) انظر: الفروق في اللغة ص٥٠؛ المدخل لمذهب أحمد ص٢٤٧.
(٣) انظر: المعتمد ١/ ٢٣٣؛ البحر المحيط ٣/ ٢٤٠؛ المدخل لمذهب أحمد ص٢٤٧.



الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص

يتنوع العام حسب وروده إلى أنواع ثلاثة[١]:

الأول: ما أريد به العموم قطعاً، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦][٢] وهو ما صحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه، فالعموم في هذه الآية مصاحب بقرينة النظر.

الثاني: ما أريد به الخصوص قطعاً، وهو الذي اصطحب بقرينة تنفي أن يكون العموم مراداً وتدل على أن المراد من اللفظ العام بعض أفراده، مثاله قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾﴾ [النساء: ٧٥][٣].

قال الشافعي رضي الله عنه: (لأن كل أهل القرية لم يكن ظالماً، قد كان فيهم المسلم ولكنهم كانوا فيها مكثورين وكانوا فيها أقل)[٤]. ومقصوده رحمه الله من قوله: (كل أهل القرية لم يكن ظالماً) هو (لم يكن كل أهل القرية ظالماً) ولكنه عبّر بعموم السلب عن سلب العموم. وهو مما لا يهتم به الأقدمون من العلماء ـ رحمهم الله ـ.

الثالث: العام المطلق وهو الذي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه، ولا قرينة تنفي إرادة العموم منه، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨][٥]، فإذا خصص، سمي عاماً مخصوصاً.

وفرّق علماء الأصول بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص

---

(١) انظر: علم أصول الفقه لخلاف ص١٨٥؛ أصول الفقه للبرديسي ص٤٠٤؛ تفسير النصوص ٢/ ١٠٣، ١٠٤.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ٩/ ٦.

(٣) انظر: تفسير القرطبي ٥/ ٢٧٨.

(٤) الرسالة ص٥٥.

(٥) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ١١٢.

نظراً لاشتراكهما في الدخول تحت لفظ العموم مع اشتراكهما في تطرُّق الخصوص إلى كلٍّ منهما مما يؤدي إلى اشتباه أحدهما بالآخر.

وقد سلك العلماء في التفريق بينهما مسالك متعددة:

فمنهم من فرّق بينهما من حيث معرفة وتعيين كلٍّ منهما، ومنهم من تناول الفرق بينهما من حيث النسبة بينهما، ومنهم من فرّق بينهما من حيث أحكام كلٍّ منهما:

فأما الفرق بينهما من حيث معرفة وتعيين كلٍّ منهما فهو:

أولاً: أن ما أريد به الخصوص يكون المراد به أقل أفراداً من دلالة اللفظ فيما لو لم يرد به الخصوص، وما ليس بمراد يكون أكثر. أما العام المخصوص فعكسه فإن المراد به أكثر وما ليس بمراد أقل[(١)].

واستشكل هذا الفرق بما سيأتي ـ إن شاء الله ـ من كون العام الذي أريد به الخصوص مجازاً وأنه لا مدخل للكثرة ولا للقلة فيه.

ثانياً: أن المتكلم إذا أطلق اللفظ العام فإن أراد به بعضاً معيناً فهو العام الذي أريد به الخصوص، وإن أراد سلب الحكم عن بعض منه فهو العام المخصوص، مثاله: (قام الناس) إن أريد به إثبات القيام لزيد مثلاً لا غير فهو عام أريد به الخصوص، وإن أريد سلب القيام عن زيد فهو عام مخصوص[(٢)].

وأما الفرق بينهما من حيث النسبة فهو:

أن العام المخصوص تكون دلالته أعم من دلالة العام الذي أريد به الخصوص[(٣)]، وهذا في دلالة كلٍّ منهما على أفراده. ولكن النسبة بينهما هي العكس إذ يصح القول بأن كل عام مخصوص عام أريد به الخصوص.

وليس كل عام أريد به الخصوص عاماً مخصوصاً فالمراد به الخصوص أعم؛ لأن اللفظ العام إذا تطرّق إليه التخصيص فيصح استعماله فيما بقي بعد التخصيص فيصح القول بأنه عام أريد به الخصوص؛ لأن الباقي من الأفراد بعد التخصيص ليس

---

(١) انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص١٩٥؛ البحر المحيط ٣/ ٢٤٩؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ١٦٦؛ إرشاد الفحول ص١٤٠؛ المدخل لمذهب أحمد ص٢٤٦.

(٢) انظر: البحر المحيط ٣/ ٢٥٠؛ إرشاد الفحول ص١٤٠، ١٤١.

(٣) انظر: البحر المحيط ٣/ ٢٤٩، ٢٥٠؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ١١٦؛ المدخل لمذهب أحمد ص٢٤٧.

هو كل مدلوله أصلاً، بل قد خرج بعضها بالتخصيص. أما العام المراد به الخصوص فلم يتطرق إليه تخصيص.

فإن اعترض على هذا بأن العام المخصوص عام، والمراد به الخصوص خاص، فكيف يقال بأن الخاص أعم من العام؟

فالجواب: أن كلّاً منهما عام في لفظه خاص في مدلوله. فالعام المخصوص ليس الباقي بعد التخصيص كل مدلوله، فمن هنا أصبح خاصاً، والعام الذي أريد به الخصوص ليس المراد به كل مدلوله أيضاً.

وليعلم أن المقصود بالعام المخصوص هو الذي دخله التخصيص وليس العام المطلق، وإلّا فإن العام المطلق لا خلاف في أنه أعم.

أما الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص من حيث أحكام كلٍّ منهما فهو:

أولاً: أن العام المخصوص يصح الاحتجاج بظاهره عند أكثر الأصوليين، أما العام المراد به الخصوص فلا يصح الاحتجاج بظاهره بل يحتج به فيما صرفته القرينة إليه[1].

ثانياً: أن المراد فيما أريد به الخصوص متقدم على اللفظ، أما فيما أريد به العموم أو العام المخصوص فيكون المراد منه متأخراً عن اللفظ أو مقارناً له؛ أي: إن معرفة الأفراد فيما أريد به الخصوص متقدم على ورود اللفظ فيأتي اللفظ للتعيين فقط. أما في العام المخصوص أو العام المراد به العموم، فإن البيان يتأخر عن ورود اللفظ أو يقترن به.

وقيل: إن العام الذي أريد به الخصوص هو أن يطلق العام ويُراد به بعض ما يتناوله، فشرط الإرادة أن تكون مقارنة لأول اللفظ ولا يكفي طروءها في أثنائه، أما العام المخصوص فهو العام الذي أريد به معناه مخرجاً منه بعض أفراده بالإرادة؛ أي: إرادة الإخراج لا إرادة الاستعمال ولا يشترط مقارنتها لأول اللفظ ولا تأخيرها عنه[2].

ثالثاً: أن العام الذي أريد به الخصوص يحتاج إلى دليل معنوي يمنع إرادة

---

(١) انظر: البحر المحيط ٣/ ٢٤٩.

(٢) انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص١٩٥؛ البحر المحيط ٣/ ٢٤٩؛ إرشاد الفحول ص١٤١.

الجميع فيتعين له البعض، والبعض المخصوص يحتاج إلى تخصيص اللفظ غالباً؛ كالشرط، والاستثناء، والغاية، والتخصص بلفظ متصل؛ كأن يقول: (قام القوم) ثم يقول: (ما قام زيد) فقرينة العام المراد به الخصوص لا تنفك عنه وهي عقلية، أما العام المخصوص فقرينة لفظية وقد تنفك عنه[١].

رابعاً: أن العام الذي أريد به الخصوص مجاز؛ لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له أصلاً وقامت القرينة عند التكلم فيه على إرادة بعض ما يتناوله اللفظ، وأما العام المخصوص فلا تقوم قرينة عند التكلم به على أنه أراد بعض أفراده فيبقى متناولاً لأفراده على العموم وهو على هذا التناول حقيقة، فإذا جاء المتكلم بما يدل على إخراج البعض منه فهو على الخلاف هل هو حقيقة في الباقي أو مجاز[٢].

خامساً: أن العام المخصوص أريد عمومه وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لها لا من جهة الحكم، أما العام الذي أريد به الخصوص فلم يرد شموله لجميع الأفراد لا من جهة التناول ولا من جهة الحكم بل هو كلي مستعمل في جزئي ولهذا كان مجازاً[٣].

سادساً: أن قرينة التخصيص في العام المخصوص لفظية، أما قرينة العام الذي أريد به الخصوص فعقلية[٤]. وهذا الفرق يرجع إلى الفرق الثالث السابق.

سابعاً: أن قرينة تخصيص العام المخصوص قد تنفك عنه، أما قرينة العام الذي أريد به الخصوص فلا تنفك عنه[٥]. وهذا الفرق يرجع إلى خصائص القرائن في كل لا في الفرق بينهما.



---

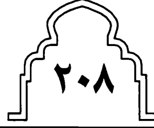
(١) انظر: البحر المحيط ٣/ ٢٥٠؛ إرشاد الفحول ص١٤١؛ الكليات ص٦٠١.

(٢) انظر: إرشاد الفحول ص١٤١؛ تفسير النصوص ٢/ ١٠٥؛ أصول الفقه للبرديسي ص٤٠٤؛ علم أصول الفقه لخلاف ص١٨٦.
وانظر الخلاف في كونه في الباقي مجاز أو حقيقة في: جمع الجوامع بشرح المحلى ٢/ ٣٧.

(٣) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلى ٢/ ٣٥ ـ ٣٧.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ١٦٨.

(٥) انظر: المرجع السابق ن ص؛ المدخل لمذهب أحمد ص٢٤٧.



٢٠٨

الفرق بين التخصيص والاستثناء

الاستثناء للحنفية فيه رأي يخالف الجمهور وقد تقدم بيان ذلك[١]، وهذا يقتضي بيان هذا الفرق على المذهبين. فالاستثناء على رأي الحنفية والباقلاني رحمه الله يعتبر مبايناً للتخصيص؛ لأن الاستثناء عندهم لا قصر فيه بل العام باق على عمومه كما كان، لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لا أن العام مستعمل فيه. أما التخصيص فهو قصر العام على البعض بمستقل مقارن فالاستثناء ونحوه ليس منه[٢].

ومع هذا فقد أثار الحنفية التفريق بينهما وقد سرد البخاري رحمه الله الفروق بينهما كما يلي: (أن التخصيص مستبد بنفسه، وأن التخصيص يقبل التعليل بخلاف الاستثناء)[٣] وتفصيلها فيما يلي:

أولاً: أن دليل التخصيص مستقل عن العام فهو يفيد الحكم بذاته، أما صيغة الاستثناء فلا تستقل بالإفادة بل لا بد من اتصال المستثنى بالمستثنى منه، فقول القائل: (إلا ثلاثة) غير مفيد بل لا بد من ذكر المستثنى منه فيقول: (له عليَّ عشرة إلا ثلاثة) ودليل التخصيص يمكن أن يفيد فإن قوله ﷺ: «**ادرؤوا الحدود عن المسلمين**»[٤] مفيد فائدة تامة، مستقل عن العمومات التي يمكن أن تخصصها مثل قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢][٥].

---

(١) انظر: الفرق رقم (١٩ ص٨٣).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٣٤٠؛ المحصول ١/ق٣/ ١١؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٣١؛ فواتح الرحموت ١/ ٣٠٠.

(٣) كشف الأسرار ٣/ ١٩٨.

(٤) أخرجه الترمذي وغيره بلفظ: «**ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله...**»، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود ٤/ ٣٧ حديث رقم (١٤٢٤).

(٥) انظر: تفسير القرطبي ١٢/ ١٥٩.

ثانياً: أن دليل التخصيص يقبل التعليل بخلاف الاستثناء فإنه لا يقبل التعليل، ويترتب على قبول التعليل وقوع الاحتمال في العام المخصوص. وهذا الفرق يستدعي توضيحاً وبياناً، فإن قابلية التخصيص والاستثناء وغيرها للتعليل أمر غير واضح وبيانه في نقطتين:

الأولى: أن معنى التعليل هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر[١] ويقابله الاستدلال وهو: تقرير ثبوت الأثر لإثبات المؤثر.

فبيان ثبوت كسر الزجاجة يثبت انكسارها وهذا هو التعليل، وبيان ثبوت انكسار الزجاجة يثبت كسرها، وهذا هو الاستدلال.

الثانية: أن الاستثناء عند الحنفية هو تكلم بالباقي بعد الثنيا، فقول القائل: (له عليّ عشرة إلا ثلاثة) كأنه قال: (له عليّ سبعة). وعدم قابلية الاستثناء والتخصيص للتعليل للحنفية وفيه رأيان[٢]:

الأول قالوا: الاستثناء خبر والتعليل إنما يكون في الإنشاءات والأخبار غير صالحة لأن تعلّل. وأما التخصيص فإنه بيان ما يُراد بالعام وهو يتضمن حكماً شرعياً والأصل في الأحكام الشرعية التعليل، إذ هي أوامر ونواهي وكلها إنشاءات فتعلّل.

والرأي الثاني قالوا: إن الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لا تفيد حكماً شرعياً مخالفاً لحكم العام، فلا وجه للتعليل فيها، وأما الاستثناء فإن العام فيه مستعمل في العموم وقيد بإخراج البعض فيفهم معنى مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركب، فيحكم بحكم الصدر عليه.

وهذا هو معنى كون الاستثناء تكلماً بالباقي بعد الثنيا، ولكن في ذكر العام ثم إخراج البعض والتعبير بهذا المقيد عن الباقي إشارة إلى أن المستثنى متصف بحكم مخالف للصدر فليس حكم الصدر في الباقي موقوفاً على حكم المستثنى، بل وضع الكلام لهذا الحكم، فهذا الحكم مقطوع، وحكم المستثنى أيضاً مقطوع، لكن في ضمن هذا الحكم، فلا يصح تعليل حكمه بعلة توجد في الباقي فإن فيه إبطال القاطع.

---

(١) التعريفات ص٦١.

(٢) انظر: فواتح الرحموت ١/٣٠٩، ٣١٠؛ تيسير التحرير ١/٣١٤، ٣١٥.

وبهذا الوجه أيضاً يظهر عدم قبول التعليل الصفة والشرط والغاية، وإن أفادت حكماً مخالفاً؛ وهذا بخلاف التخصيص المستقل فإنه ليس العام مقيداً به بل هو مفيد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهراً، أو هو لمعارضته قرينة أن المراد بالعام بعض أفراده، فإفادة العام الحكم موقوف على إفادة المخصص الحكم فيفيد الحكم على ما لا يتناوله المخصص بعد إفادته، وقبل اعتبار حكم المخصص لا يفيد العام شيئاً والتعليل مقارن لحكم المخصص ولا يقوى العام على منعه؛ لأنه لا حكم له في هذه الحال، وإذا ثبت التعليل فيما بقي تغيُّراً ويخرج بعضاً آخر بالتعليل، ولما كان التعليل محتملاً أوجب الاحتمال في العام.

ثالثاً: أن لدليل الخصوص حكماً بخلاف الاستثناء. وهذا الفرق معناه: أن الاستثناء لا يثبت حكماً مخالفاً لحكم صدر الجملة بخلاف التخصيص، فإنه يثبت حكماً مخالفاً لحكم العام. ومرجع هذا الفرق هو اختلافهم في مسألة هل الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي أم لا؟

فعند الجمهو نعم، حتى يكون معنى (إلا ثلاثة) أنها ليست علي، وعند الحنفية لا، حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وهي في حكم المسكوت عنه لا إثبات ولا نفي.

وهذا بخلاف التخصيص فإنه يثبت حكماً مخالفاً لحكم العام اتفاقاً[١].

ومن الفروق عند الحنفية أيضاً ما قاله أبو البقاء رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أن الاستثناء من قبيل الألفاظ والتلفظ تكلم بالحاصل بعد الثنيا، وأن التخصيص لا يختص بالألفاظ فإنه يكون تارة باللفظ وتارة بغيره، وأن الاستثناء يجري حقيقة في العام والخاص، أما التخصيص فلا يجري إلّا في العام[٢].

وأما الجمهور ففرقوا بين التخصيص والاستثناء؛ لأنهما يشتركان في أن كلّاً منهما فيه تقليل لما كان يمكن أن يقع عليه الحكم في اللفظ المتقدم، ففرقوا بينهما من الأوجه التالية:

---

(١) انظر: التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ٢٠، ٢١؛ التلويح ٢/ ٢١؛ كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٩٨؛ الفروق في الأصول ٣/ب.

(٢) انظر: الكليات ص٩١.

أولاً: أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، فكل استثناء تخصيص وليس كل تخصيص استثناء[١].

ثانياً: أن الاستثناء يجب اتصاله بالمستثنى منه، بخلاف التخصيص فإن منه ما يجوز أن ينفصل مثل أن يقول الشارع: (اقتلوا المشركين) ثم يقول: (اقبلوا الجزية من أهل الكتاب ولا تقتلوهم) فهو بخلاف (اقتلوا المشركين إلا أهل الكتاب) ووجه الفرق هو: عدم استقلال صيغة الاستثناء بنفسها؛ لأنها تابعة للمستثنى منه بخلاف قوله: (لا تقتلوا أهل الكتاب) فإنه مستقل بنفسه[٢].

ثالثاً: أن الاستثناء يختص بأنه يتطرق إلى النص؛ كقول القائل: (له علي عشرة إلا ثلاثة) فالعشرة نص ومع ذلك استثني منه، وهذا بخلاف التخصيص فإنه لا يصح في النص وإنما يصح في ألفاظ العموم ـ ودلالتها عند الجمهور من الظاهر وهو محتمل ـ فإذا قال القائل: (أكرم الرجال) ثم قال: (لا تكرم زيداً) كان ذلك تخصيصاً منفصلاً؛ لأن دخول زيد في الرجال بالنظر إلى إرادة المتكلم محتمل لا مقطوع، ولو نص على أسماء الرجال فقال: (أكرم زيداً وعمراً بشراً وخالداً..) ثم قال: (لا تكرم زيداً) لم يكن ذلك تخصيصاً بل نسخاً.

وذلك لأن التخصيص يبين أن مدلول اللفظ الخاص ليس بمراد من اللفظ العام الذي هو محتمل لإرادته وعدمها وذلك صحيح ومفيد، أما إذا نص على إرادة مدلول لفظ (زيد) أو غيره من الرجال لم يصح بعد ذلك أن يبين أنه غير مراد له لإفضائه إلى التناقض بل يكون نسخاً؛ لأن التناقض من لوازم النسخ[٣].

رابعاً: أن الاستثناء لا يثبت بالقرينة الحالية بينما يثبت التخصيص بالقرائن الحالية، فلو قال القائل: (له علي عشرة إلا ثلاثة) ودلّت القرائن على أنه أراد تسعة لزم أن يكون لفظ العشرة قد استعمل مجازاً في التسعة وتلك القرينة هي دليل

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٣٤٠؛ المحصول للرازي ١/ق٣/ ١١.

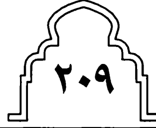
(٢) انظر: شرح الطوفي لمختصر الروضة ٢/ ٥٨٤؛ كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٩٨؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٣١؛ الفروق في الأصول خ١/أ؛ التلويح ٢/ ٢٠؛ المدخل لمذهب أحمد ص٢٥٣، ٢٥٤.

(٣) انظر: شرح الطوفي لمختصر الروضة ٢/ ٥٨٤؛ البحر المحيط ٣/ ٢٩٧؛ المدخل لمذهب أحمد ص٢٥٤.

المجاز، وذلك ممتنع لأن المجاز لا يجوز في لفظ العدد، أما التخصيص فيجوز بالقرينة لأن التخصيص مجاز والمجاز يدخل في العمومات إجماعاً، كما قال القرافي رحمه الله[1].



(١) انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٣٤٠؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٣١.



الفرق بين الاستثناء والشرط

المراد بالشرط في باب التخصيص هو الشرط النحوي؛ أي: ربط مضمون جملة بجملة أخرى[١].

ونظراً لاستقلال الحنفية من الأصوليين بتفصيل خاص في عمل الاستثناء والشرط عن رأي الجمهور فيهما، فلا بد من بيان الفرق بينهما على رأيهم ثم الالتفات إلى رأي الجمهور وبيان الفرق عليه.

فالحنفية يرون أن الاستثناء والشرط من القصر وليسا من التخصيص، وذلك لتخلُّف قيد الاستقلال المذكور في تعريف التخصيص عنهما[٢]. ويشترك الاستثناء والشرط عندهم في اشتمال كلٍّ منهما على وصفي البيان والتغيير.

أما الاستثناء فالبيان فيه من حيث إنه يبيّن أن البعض هو المراد من الكلام ابتداءً فكذلك سمي بياناً. وأما التغيير فلأنه يمنع انعقاد الكلام عن الإيجاب؛ أي: إنه يغيّر الصيغة عن أن تصير إيقاعاً ويثبت موجبها.

وأما الشرط فالبيان فيه أنه بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجبٍ والكلام كان يحتمل ذلك شرعاً؛ لأن التكلم بالعلة ولا حكم لها جائز شرعاً مثل: (البيع بالخيار) فلأجل هذا سمي الشرط بياناً؛ أي: إن الكلام كان يحتمل عدم الإيجاب في الحال بناءاً على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر أن هذا المحتمل مراد.

وأما التغيير فلأنه يمنع انعقاد الكلام عن الإيجاب[٣].

ويفترق الشرط عن الاستثناء من الأوجه التالية[٤]:

---

(١) انظر: الفرق رقم (٦ ص٥٤ و١٠٦ و٢٨٩).

(٢) انظر: الكليات ص٩٣.

(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٣/١١٨، ١١٩؛ التلويح ٢/٣١.

(٤) انظر: الكنز مع كشف الأسرار ٣/١١٩ ـ ١٢١؛ أصول السرخسي ٢/٣٥؛ التلويح ٢/٣١.

أولاً: أن الاستثناء يمنع انعقاد الكلام عن الإيجاب في بعض الجملة أصلاً حتى لا يبقى موجباً لذلك البعض في الحال، ولا يحتمل أن يصير موجباً له في ثاني الحال، أما التعليق بالشرط فيمنع انعقاده لأحد الحكمين وهو الإيجاب في الحال، ولا يمنع صلاحيته لانعقاده علة في ثاني الحال وهو وجود الشرط؛ أي: أن الاستثناء يمنع بعض الكلام والتعليق يمنع كله ولهذا صار التعليق أقوى[١].

ثانياً: فرّق السرخسي رحمه الله وبعض الحنفية بين الاستثناء والشرط بأن الأول هو بيان التغيير، والثاني هو بيان التبديل، أما جمهور الحنفية فجعلوهما من بيان التغيير كليهما. وقد وفق البخاري رحمه الله بين هذين الرأيين بأن الخلاف هو في العبارة دون المعنى لاتفاقهم بأن الاستثناء ليس كالنسخ الذي هو بيان التبديل.

ثالثاً: جواز تقديم الشرط على الجزاء وتأخيره عنه، أما تقديم الاستثناء على المستثنى في بيان الإثبات فلا يجوز، حتى لو قال: (طلقت إلا زينب جميع نسائي) أو (أعتقت إلا سالماً جميع عبيدي) أو قال: (إلا زينب جميع نسائي طوالق) أو (إلا سالماً جميع عبيدي أحرار) لا يصح الاستثناء ويطلق عليه جميع النساء ويعتق جميع العبيد؛ لأن معنى الاستثناء جعل بعض الأشياء مصروفاً عن المعنى الذي دخل فيه سائره فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لبطل هذا المعنى، بخلاف الشرط؛ لأن معناه هو تعليق الجزاء به. وهو لا يبطل بالتقديم والتأخير. ويستثنى من حالات المستثنى بتقديمه على النفي حيث يجوز حتى لو قال: (ما أعتقت إلا سالماً أحداً من عبيدي) أو (ما طلقت إلا عائشة أحداً من نسائي) يعتق سالم، وتطلق عائشة دون غيرهما لعدم الإخلال بالمعنى، فإن حذف المستثنى منه في النفي جائز ويكون المستثنى في هذه الصورة منصوباً على الاستثناء، لا على البدل؛ لأن البدل لا يكون قبل المبدل.

هذا ما يتعلق بمذهب الحنفية.

أما على مذهب جمهور الأصوليين فإن الاستثناء والشرط يعتبران من المخصصات المتصلة، ويعملان التخصيص في اللفظ الذي يدخلان عليه، وبينهما تشابه فإن الجزاء والشرط جملتان صيرهما حرف الشرط كلاماً واحداً وقيد إحداهما بالأخرى.

---

(١) انظر: الكليات ص٩٥.

فإذا قال القائل: (أكرم بني فلان إن كانوا علماء) فإن مثل قوله: (أكرم بني فلان إلا أن يكونوا جهالاً).

ويتفقان أيضاً في أن جملة الشرط يتعلق بها إثبات ونفي، وكذلك جملة الاستثناء فإنهما يثبتان حكماً وينفيان آخر(١).

ويفترق الاستثناء عن الشرط فيما يلي(٢):

أولاً: أن الشرط يثبت الحكم في حال وجوده وينفيه في حال عدمه، والاستثناء يجمع بين النفي والإثبات في حالة واحدة، وربما يتقدم الحكمَ شرطٌ يقوم الدليل على ثبوت الحكم مع وجوده وعدمه، فلا يتعلق بالشرط إثبات ولا نفي ويصرف بالدليل عما وضع له من الحقيقة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ . . .﴾ الآية [الطلاق: ٤](٣) فيكون الشرط للتخصيص إذا لم يقم الدليل على خلافه وإلّا فلا اعتبار به، ويصرف بالدليل عما وضع له من الحقيقة إلى المجاز، ففي الآية السابقة حكم اليائسة في العدة مع وجود الريبة وعدمها سواء.

ثانياً: أن الشرط لا يجوز تأخير النطق به في الزمان عن المشروط قطعاً، ويجوز ذلك في الاستثناء على قول(٤).

ووجه القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا الفرق بأن الشروط اللغوية في الحقيقة أسباب، والسبب شأنه تضمن الحِكم والمقاصد وهي المصالح التي لأجلها نصب شرطاً وجعل عدمه مؤثراً في العدم، فإذا كان متضمناً لمقصد المتكلم فالمقاصد شأنها تعجيل النطق، وشأنها أن تعم جميع الجمل تكثيراً لمصلحته فلا يتأخر، بخلاف الاستثناء؛ لأن الاستثناء يخرج من الكلام ما ليس بمراد عما هو مراد فهمه من غير

---

(١) انظر: البحر المحيط ٣/ ٣٣٣.

(٢) انظر: الفروق للقرافي ١/ ١٠٨؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٩٨ ـ ٣٠٠؛ المحصول ١ق٣/ ٦٣، ٦٧؛ البحر المحيط ٣/ ٣٣٤، ٣٣٨.

(٣) انظر: تفسير القرطبي ١٨/ ١٩٢.

(٤) هو قول ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فيما يتناقله الأصوليون. انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ١٢٢؛ أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٦٤٧؛ إحكام الفصول ص٢٧٤؛ القواعد والفوائد الأصولية ص٢٥١؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٩٨ ـ ٣٠٠.

المراد ولعله لو بقي مع المراد لم يختل الحكم؛ أي: أنه يخرج المستثنى من المستثنى منه ولو لم يخرج ربما لا يختل الحكم.

ثالثاً: أن الاستثناء لا يجوز أن يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه بالإجماع، ويجوز أن يدخل الشرط في كلام يبطل جميعه بالإجماع، وذلك كقول القائل لزوجاته: (أنتن طوالق إن دخلتن الدار) فلم تدخل واحدة منهن ويبطل وقوع الطلاق.

وذلك لأن الإبطال ـ في الشرط ـ حالة النطق غير معلوم، فقد يقع الشرط في الجميع فلا يبطل من الكلام شيء وقد يفوت الشرط في الجميع فيبطل الجميع، وقد يفوت في البعض فيبطل البعض دون البعض. فهذه الأقسام كلها محتملة النطق ولم يتعين فيها الإبطال لا للكل ولا للبعض بخلاف الاستثناء الوارد على جميع الكلام، فإن الناطق به يعد مقدماً على الهذر من القول وما لا فائدة فيه ولا يقول أحد ذلك في الشرط لعدم تعيينه.

رابعاً: أنه يجوز في الشرط أن يكون الخارج به أكثر من الباقي بلا نزاع بخلاف الاستثناء على قول[١].

خامساً: ونقله القرافي عن الرازي ـ رحمهما الله ـ أن الشرط الداخل على الجملة اتفق الإمامان أبو حنيفة والشافعي رضي الله عنهما أنه يعم الجمل.

قال القرافي رحمه الله: والفرق بينه وبين الاستثناء الذي خالف أبو حنيفة رحمه الله على عوده على جميع الجمل وخصصه بالجملة الأخيرة: أن الشروط اللغوية أسباب، والسبب شأنه تضمن الحكم والمصالح فتعين عموم تعلقه بجميع الجمل تكثيراً لتلك المصلحة بخلاف الاستثناء إنما هو إخراج ما هو غير مراد، ولعله لو بقي لم يخل بحكمه المذكور المراد فالاستثناء ضعيف[٢].

سادساً: قيل: الاستثناء يخرج الأعيان، والشرط يخرج الأحوال. وهذا رأي للشريف المرتضى[٣] قال: إن الشرط لا يدل على الاستثناء والصفة؛ لأن الاستثناء

---

(١) هو قول القاضي الباقلاني رحمه الله. انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٤٤.

(٢) انظر: المحصول للرازي ١/ق٣/٦٣، ٦٧؛ شرح تنقيح الفصول ص٢١٤، ٢٤٩.

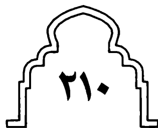
(٣) هو: علي بن الحسين بن موسى بن محمد، متكلم، معتزلي، رافضي، أحد أئمة الرافضة، =

تقليل في العدد بخلاف الشرط؛ لأن قولك: (أعط القوم إن دخلوا الدار) لا يقطع بأن بعضهم خارج العطية، بل يجوز أن يدخل الكل فيستحقون العطية، وهذا خاص بالأشخاص والأعيان. أما الأحوال فهو مخصص لها من حيث إن الأمر بالعطية لو كان مطلقاً لا يستحقونها على كل حال، فإذا شرط بدخول الدار يخصص بتلك الحالة التي هي الدخول[1].



= له مشاركة قوية في العلوم. من مصنفاته: نهج البلاغة على خلاف فيه، الذريعة في أصول الشيعة. توفي سنة ٤٣٦هـ.
ترجمته في: وفيات الأعيان ٣/٣؛ بغية الوعاة ٢/٢٦٢.

(١) انظر: البحر المتوسط ٣/٣٣٣.



الفرق بين تخصيص اللفظ العام وتخصيص العلة

تخصيص العلة يسمى تخصيص القياس[١] ويفترق عن تخصيص اللفظ العام، بأن تخصيص العام جائز بالاتفاق. وأما تخصيص العلة ففيه خلاف مشهور[٢].

وعند المجيزين لتخصيص العلة لا فرق بين تخصيصها وتخصيص اللفظ العام، فإن دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها كدلالة العام على أفراده، وتخصيصها قصر لها على بعض المحال، وكذلك تخصيص العام قصر له على بعض أفراده.

بل إنهم قاسوا تخصيص العلة على تخصيص اللفظ العام بجامع الجمع بين الدليلين المتعارضين في كلٍّ منهما[٣].

والفرق أثبته المانعون من تخصيص العلة وبناءاً على هذا الفرق منعوا تخصيصها.

والفرق هو أن العام لغة يجوز إطلاقه على بعض ما يتناوله، فإذا خص فلا محذور فيه، وأما العلة فهي المقتضية للحكم فلا يتخلف مقتضاها عنها، واشترط فيها الاطراد وعدم التخصيص، إذ إن التخصيص مناقض للاطراد ويكون نقضاً لها[٤].

وفرّق السرخسي رَحِمَهُ اللهُ بينهما من جهة إن مدّعي التخصيص يطالب بالحجة

---

(١) انظر: الكليات ص٢٨٥.

(٢) انظر: الفرق رقم ١٤٤، ص٣٨٨.
وللعلماء في تخصيص العلة آراء عشرة انظرها في: الإبهاج ٣/ ٨٤، وما بعدها؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٧، وما بعدها؛ الفروق في الأصول ٣/أ.

(٣) انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٧١؛ الإبهاج ٣/ ٩١؛ كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٣.

(٤) انظر: البحر الحيط ٥/ ١٣٦؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٨، ٥٩. ووقع في المطبوع من البحر المحيط خطأ إذ كتب (... العام لا يجوز إطلاقه على بعض ما تناوله) والصحيح (العام لغة يجوز إطلاقه) والتصحيح من المخطوط ٥٣٥/ب.
وانظر: الفرق رقم (١٤٤ ص٣٨٨).

المثبتة للتخصيص في العلة، ولا يطالب بها في تخصيص العموم، فإذا قال: هذا الموضع صار مخصوصاً من علتي لمانع منع ثبوت الحكم في هذه الصورة. فقد ادعى شيئاً محتملاً فيكون مطالباً بالحجة، فإن أبرز مانعاً صالحاً فقد أثبت ما ادعاه بالحجة فيكون ذلك مقبولاً منه، وإلّا فقد سقط احتجاجه؛ لأن المحتمل لا يكون حجة. وبهذا فارق تخصيص العلة تخصيص النص، فإنه لا يطالب بإقامة الدليل على ما يدّعي أنه صار مخصوصاً مما استدل به من عموم الكتاب والسنّة؛ لأنه ليس فيما استدل به احتمال الفساد لأصل العام فكان جهة التخصيص متعيناً فيه بالإجماع، أما في تخصيص العلة فاحتمال فساد أصل العلة موجود فما لم يبين دليل الخصوص فيما ادعى أنه مخصوص من علة لا ينتفي عنه معنى الفساد فلهذا لا يقبل منه ما لم يتبين المانع[1].

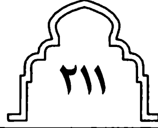


(١) انظر: أصول السرخسي ٢/٢٠٩، ٢١١.

المبحث الثالث

الفروق في النسخ

وفيه أربعة فروق



٢١١

الفرق بين النسخ والبداء

النسخ في اللغة: مصدر نسخ الشيء ينسخه، وله معنيان: الإزالة والإبطال، والمعنى الآخر: التغيير وإقامة شيء مقام شيء.

يقال: نسخت الشمس الظل إذا أزالته، ونسخت الريح الأثر إذا غيّرته(١).

واختلف في تعريفه **اصطلاحاً** اختلافاً شديداً حتى قال القاضي أبو بكر ابن العربي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (تقطعت المهرة فيه أفذاذاً وهو عسير الإدراك جداً)(٢).

وأرجح ما قيل فيه إنه: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متراخ(٣).

وقيل: هو بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرر(٤).

والبداء في اللغة: مصدر بدا يبدو، ومعناه الظهور، يقال: بدا الأمر إذا ظهر، وبدا لي رأي: إذا ظهر رأي آخر.

ومنه أيضاً: التغيير، يقال: بدا لي بداءٌ: أي تغيّر رأيي عما كان عليه(٥).

ولم يخرج البداء في **الاصطلاح** عن التعريف اللغوي فقيل فيه هو: ظهور الرأي بعد أن لم يكن(٦).

ونظراً لأن النسخ فيه بداء من جهة المكلف.

ونظراً لتوهُّم أن النسخ من آثار البداء بأن بدا للآمر ما كان خفي عليه من قبل أنكر بعض الناس ـ كاليهود ـ النسخ في الشرائع السماوية.

---

(١) انظر: الصحاح ١/ ٤٣٣؛ القاموس المحيط ١/ ٢٦٩.
(٢) المحصول لابن العربي ص٥٧٩.
(٣) انظر: مختصر المنتهى مع شرح العضد ٢/ ١٨٥؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٢٦.
(٤) انظر: الأحكام لابن حزم ٤/ ٤٣٨؛ مسلم الثبوت ٢/ ٥٣.
(٥) انظر: لسان العرب ١٤/ ٦٥، ٦٦.
(٦) انظر: التعريفات ص٤٣؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٣٦.

وأصل ذلك كما قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: (شبهة شيطانية اتخذوها ليجحدوا رسالة نبينا محمد ﷺ)[١].

ولأجل هذه الشبهة انبرى علماء الأصول لبيان الفرق بين النسخ والبداء:

فقال ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ: الفرق بينهما هو أن البداء أن يأمر الآمر بالأمر وهو لا يدري ما يؤول إليه الحال، أما النسخ فهو أن يأمر الآمر بالأمر وهو يدري أنه سيحيله في وقت كذا، ولا بد قد سبق في علمه وحتمه من قضائه.

فلما كان هذان الوجهان معنيين متغايرين مختلفين وجب ضرورة أن يعلق على كل واحد منهما اسم يعبر به عنه غير اسم الآخر ليقع التفاهم.

فالبداء ليس من صفات الباري تعالى. أما النسخ فهو من أفعاله. قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦][٢]. وبمثل هذا فرق غيره من العلماء[٣].

فإذا ثبت استحالة البداء على الله تعالى فتوجيه النسخ في حقه سبحانه هو أنه علم المصلحة في الحكم تارة فأثبته بالشرع، وعلم المفسدة تكون فيه تارة فنفاه بالنسخ ولذلك فائدتان:

الأولى: رعاية الأصلح للمكلفين تفضلاً منه ﷻ.

الثانية: امتحان المكلفين بامتثالهم الأوامر والنواهي خصوصاً في أمرهم بما كانوا منهيين عنه ونهيهم عما كانوا مأمورين به، فإن الانقياد له أدل على الإيمان والطاعة[٤].



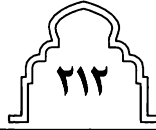
---

(١) إغاثة اللهفان ٢/ ٣٢١.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ٢/ ٦١؛ الأحكام لابن حزم ٤/ ٤٤٦.

(٣) انظر: المعتمد ١/ ٣٦٨؛ الفروق في اللغة ص٥١؛ التمهيد ٢/ ٣٣٩؛ أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٢/ ٩٤٠.

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٢٦٤.



٢١٢

الفرق بين النسخ والتخصيص بالشرط

إذا كان الشرط من المخصصات، فإنه يشترك مع النسخ في أن كلّاً منهما يغيّر الكلام السابق عما كان يقتضيه، فإن الشرط يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه وهذا تغيير لمقتضاه، وكذلك النسخ بغير الكلام المنسوخ عما كان يقتضيه من الحكم.

وقد فرّق الأصوليون بين النسخ والشرط من أوجه:

الأول: أن الشرط لا يصح إلّا مقارناً بخلاف النسخ، إذ لا بد من تراخيه عن المنسوخ(١).

الثاني: أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، أما النسخ فإنه يتحقق إذا وجد الناسخ؛ لأن النسخ رفع. فمتى ورد فلا بد من ارتفاع المنسوخ أما الشرط فإنه يتوقف عليه وجود الشيء ولكنه خارج عن ماهيته ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته(٢). ولا يخفى أن المراد بالشرط في باب التخصيص هو الشرط النحوي؛ أي: ربط مضمون جملة بجملة أخرى، وهو المراد في باب المقارنة بين الشرط على أنه مخصص وبين النسخ، وإن كان الشرط النحوي في غير باب التخصيص إنما هو سبب على الاصطلاح الأصولي فقول القائل: (إن دخلت الدار فأنت طالق) لفظه شرط وحقيقته سبب، فلو دخلت لكان دخولها سبباً في طلاقها وهذا لا يصح أن نقول: إنه لا يلزم من وجوده وجود المشروط، إذ العكس هو الصحيح فإنه ما يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه العدم وهذا حقيقة السبب، وليس هو مثل شرط الوضوء للصلاة بحيث إذا عدم عدمت الصلاة وإذا وجد لم يلزم منه وجود الصلاة.

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٣/١٩٩.

(٢) انظر: النسخ في دراسات الأصوليين ص٥٥٩.

الثالث: قال البخاري رَحِمَهُ اللهُ: إن المعلق بعرضية أن يصير إيجاباً والمنسوخ ليس كذلك[١].

وهذا معناه: أن الحكم المعلق على شرط قابل أن يكون موجباً بمجرد وقوع الشرط؛ أي: إنه لم يمنع من وقوعه إلّا وقوع الشرط، أما الحكم المنسوخ فليس عرضة أن يحكم به، ومثال ذلك: أن من قال: (أكرم الناس إن كانوا علماء) فإن الشرط لاحق للأمر السابق ثم حكم الإكرام متوقف على مجرد الشرط، فهذا معنى كونه عرضة للإيجاب أي: للتحقق.

أما النسخ إذا قال: (أكرم بالناس) ثم قال: (لا تكرم الناس) فليس المنسوخ بعرضة للتحقق.

الرابع: وقاله البخاري رَحِمَهُ اللهُ: إن الشرط مع المشروط يمين. أما الناسخ مع المنسوخ فليس كذلك[٢].

أي: إن وقوع المشروط عند وقوع الشرط هو كوقوع اليمين على الشيء المحلوف عليه. فالشرط موجب للمشروط وأما النسخ فإنه ناف للمنسوخ.



(١) انظر: كشف الأسرار ٣/ ١٩٩.
(٢) انظر: المرجع السابق ن ص. وانظر الفرق رقم ٢١٤، ص٥٨٢.



الفرق بين النسخ والاستثناء

يصدق على الاستثناء مع النسخ في وجه اشتراكهما ما يصدق على النسخ مع الشرط أن كلّاً منهما يغيّر الكلام السابق عما كان يقتضيه، فإن الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه وهذا تغيير لمقتضاه، وكذلك النسخ يغيّر الكلام المنسوخ عما كان يقتضيه من الحكم.

والفرق بين الاستثناء والنسخ ما يأتي[(١)]:

أولاً: أن الاستثناء لا يكون إلّا متصلاً بالمستثنى منه خلافاً لابن عباس رضي الله عنهما[(٢)]، أما النسخ فلا يكون إلّا متراخياً وإلّا كان تخصيصاً جزئياً.

ثانياً: أن الاستثناء يرد في الأخبار والأحكام بخلاف النسخ فإنه لا يرد إلّا في الأحكام فقط. أما ورود الاستثناء في الأخبار فمثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ . . .﴾ الآية [الفرقان: ٦٨][(٣)].

ثالثاً: أن المستثنى مرتبط بالمستثنى منه بأداة خاصة وهي أداة الاستثناء أما النسخ فليس كذلك.

رابعاً: أن المستثنى غير مستقل بنفسه بخلاف الناسخ فهو مستقل. فلا يصح أن يقال: (إلا زيداً) دون ذكر المستثنى منه.

خامساً: أن الاستثناء إنما يرفع حكم بعض النص، ولا يصح أن يكون مستغرقاً

---

(١) انظر: الأحكام لابن حزم ٤/ ٤٤٤؛ كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٩٨، ١٩٩؛ شرح مختصر الروضة ٢/ ٥٨٥، ٥٨٦؛ المدخل لمذهب أحمد ص٢٥٤؛ أصول الفقه للزحيلي ص٩٤٤؛ النسخ في دراسات الأصوليين ص٥٥٧، ٥٥٨.

(٢) انظر: الأحكام للآمدي ٢/ ١٢٢؛ أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٦٤٧؛ أحكام الفصول ص٢٧٤.

(٣) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ٧٥.

لجميع أفراده والنسخ يجوز أن يكون رافعاً لجميع حكم النص.

سادساً: أن الاستثناء مانع لدخول المستثنى تحت لفظ المستثنى منه، أما النسخ فهو رافع لما دخل تحت لفظ المنسوخ وهذا على رأي بعض الأصوليين.

سابعاً: وهو فرق عند ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بيّن فيه النسبة بينهما حيث قال:

إن بين النسخ والاستثناء عموماً وخصوصاً مطلقاً، فإن النسخ نوع من أنواع الاستثناء؛ لأنه استثناء زمان وتخصيصه بالعمل دون سائر الأزمان قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ويكون حينئذ صاب القول إن كل نسخ استثناء وليس كل استثناء نسخاً.

ووجهه: بأن النسخ استثناء الزمان الثاني من إطلاق الفعل على التأبيد والاستثناء المطلق أعم، فإن الجملة المستثنى منها بعضها لم يرد قط إلزامنا إياها بعمومها ولا أراد الشارع إلّا ما بقي منها بعد الاستثناء، وأما النسخ فالذي نهينا عنه اليوم قد كان مراداً منها بالأمس بخلاف الاستثناء[1].



(١) انظر: الأحكام ٤/ ٤٤٤.

٢١٤

الفرق بين النسخ والتخصيص

ما أذكره من الفرق بين النسخ والتخصيص إنما هو على اصطلاح المتأخرين من علماء الأصول، إذ على رأي المتقدمين من العلماء لا فرق بين النسخ والتخصيص؛ لأن مراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ هو رفع الحكم بجملته تارة ـ وهو اصطلاح المتأخرين ـ وبيان المراد بالعام والمطلق والظاهر وغيرها تارة، إما بتخصيص أو تفسير أو بحمل المطلق على المقيد، حتى إنهم ليسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عندهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ[1].

وعند ذلك أقول: ثمة تشابه بين النسخ والتخصيص وذلك لأن كل واحد منهما يغيّر مقتضى اللفظ الداخل عليه[2]، وتشتد الحاجة إلى بيان الفرق في حالة النسخ الجزئي؛ أي: نسخ بعض الحكم فإنه مشكل مع التخصيص، حتى إن الطوفي رحمه الله قال: لم يتحقق لي الجواب عن هذا الإشكال ـ وهو الفرق بين النسخ والتخصيص ـ وهو أن يقال: إذا جاز ورود النسخ والتخصيص على بعض الحكم فبماذا يفرّق بينهما؟

فإن قيل: بأن النسخ رفع والتخصيص بيان، قلنا: صورتهما هاهنا متشابهة فلا يعرف أيهما الرفع من البيان.

فإن قيل: يفرّق بينهما بأن النسخ يكون بعد العمل بالنص والتخصيص قبله،

---

(١) انظر: أعلام الموقعين ١/ ٣٥؛ أحكام القرآن لابن العربي ص٢٠٥؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢/ ٦٥.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ١١٠؛ روضة الناظر ١/ ١٩٦؛ شرح مختصر الروضة ٢/ ٥٨٧؛ الأحكام للآمدي ٣/ ١١٣؛ البحر المحيط ٣/ ٢٤٣؛ كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٩٨؛ أصول الفقه للزحيلي ٢/ ٩٤٢.

فإذا قيل لنا: (اقتلوا المشركين) ثم قيل: (لا تقتلوا أهل الكتاب) فإن كان ذلك قبل قتالنا المشركين كان تخصيصاً وإن كان بعده كان نسخاً لبعض مقتضيات الحكم.

قلنا: فالنسخ قد بيّنّا جوازه قبل الامتثال وبتقدير ذلك يعود الإشكال، فإنه إذا قال لنا: (صوموا شهر المحرم) ثم قال لنا قبل دخول المحرم: (لا تصوموا منه غير عشرين يوماً) لم يعلم هذا تخصيصاً أو نسخاً للبعض[(١)]؟.

والذي اتفق عليه الأصوليون هو: أنه إذا علم التاريخ عند ورود الخاص مع العام وتأخر عن وقت العمل بالعام، فهو حينئذ ناسخ لذلك القدر الذي يتناوله من أفراد العام، ولا يكون تخصيصاً؛ لأن تأخير بيان العام عن وقت العمل غير جائز، ومن هنا تعيّن أن الفاصل عندهم هو وقت العمل بالعام[(٢)].

ومثال التخصيص: تخصيص عموم آية السرقة بحديث النصاب، فآية السرقة قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨][(٣)] عامة في كل سارق سرق النصاب أو أقل، وخصّصها بالنصاب قوله ﷺ: «**تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً**»[(٤)].

ومثال النسخ: نسخ تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ، فقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾ [المجادلة: ١٢][(٥)].

ثم نسخت بقوله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٣﴾﴾ [المجادلة: ١٣][(٦)] وهو نسخ لا إلى بدل.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٥٨٦، ٥٨٧.

(٢) انظر: إرشاد الفحول ص١٦٣.

(٣) انظر: تفسير القرطبي ٦/١٥٩؛ علم أصول الفقه لخلاف ص١٦٨.

(٤) متفق عليه. البخاري: كتاب الحدود، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ ١٢/٩٦، حديث رقم (٦٧٨٩)؛ مسلم: كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها ٣/١٣١٢، حديث رقم (١).

(٥) انظر: تفسير ابن كثير ٤/٣٢٦؛ تفسير القرطبي ١٧/٣٠١؛ الإتقان للسيوطي ٢/٢١.

(٦) انظر: تفسير القرطبي ١٧/٣٠٣.

أما النسخ إلى بدل فمثاله نسخ حكم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠][١] بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا﴾ [البقرة: ٢٣٤][٢].

وقد فرّق الأصوليون بينهما من أوجه عديدة وقد ذكر التفريق بينهما الكثير من المصنفين في الأصول وذكروا فروقاً عديدة أوصلها بعضهم إلى عشرين، ولكن بعض هذه الفروق إما أحكام أو لوازم وقد اقتصر بعضهم على القليل من الفروق[٣]. أما الأوجه التي فرّقوا بها بينهما فهي[٤]:

أولاً: أن التخصيص دفع والنسخ رفع[٥] والمقصود بالدفع هو: أن التخصيص بيان أن حكم العام لم يتعلق إلّا ببعض أفراده حين وروده دون البعض الآخر، فإنه خرج من حكمه من وقت ورود العام، أما الرفع في النسخ فهو: أن الحكم كان متعلقاً بكل الأفراد ثم بعد ذلك تغيّر الحكم ورفع بالنسبة لبعض الأفراد بعد ثبوته فيها، أو رفع بالنسبة لكل الأفراد في النسخ الكلي.

ثانياً: في التخصيص يجوز اقتران المخصص بالعام أو تقدّمه عليه خلافاً للحنفية في هذا، أما النسخ فلا بد من تأخّر الناسخ ولا يجوز اقترانه بالمنسوخ.

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ٢٢٦.

(٢) انظر: التفسير الكبير ٦/ ١٦٩، ١٧٠؛ تفسير القرطبي ٣/ ١٧٣؛ أحكام القرآن للجصاص ٢/ ١١٨، ١١٩.

(٣) كابن حزم وأبي الخطاب الحنبلي اكتفى كل منهما بفرق واحد وهو أن النسخ رفع والتخصيص بيان أو دفع.
انظر: الأحكام لابن حزم ٤/ ٤٤٤؛ والتمهيد لأبي الخطاب ٢/ ٧١.

(٤) انظر: المراجع السابقة ن ص؛ البرهان ٢/ ١٢٩٥؛ المستصفى ١/ ١١٠؛ الأحكام للآمدي ٣/ ١١٣؛ التمهيد لأبي الخطاب ٢/ ٧١؛ روضة الناظر ١/ ١٩٧، ١٩٨؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٣٠؛ الإبهاج ٢/ ١٢٠؛ البحر المحيط ٣/ ٢٤٣؛ كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٩٨؛ المدخل لمذهب أحمد ص٢٤٧؛ ٢٤٨؛ إرشاد الفحول ص١٤٢، ١٤٣؛ أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٢/ ٩٤٢؛ المناهج الأصولية للاجتهاد بالرأي ص٥٦٧؛ تفسير النصوص ٢/ ٨٤؛ النقص من النص، مجلة الجامعة عدد ٧٧ ص٢٨ ـ ٣٠؛ د. عمر بن عبد العزيز، النسخ في دراسات الأصوليين ص٥٤٠، وما بعدها؛ الفروق في الأصول ٣/ب.

(٥) الدفع هو صرف الشيء قبل الورود، والرفع صرف الشيء بعد وروده. الكليات ص٤٥٠.

ثالثاً: أن التخصيص لا يرد على الأمر بمأمور واحد بل لا بد أن يكون المأمور به متعدداً وذلك ليتحقق العموم في المتعدد، إذ الواحد لا عموم فيه فلا يصح أن يتطرّق إليه تخصيص وهذا بخلاف النسخ فإنه قد يرد على الأمر بمأمور واحد أو على الأمر بأكثر من مأمور واحد.

رابعاً: أن التخصيص إذا تطرّق للعام فإنه لا يفقده صلاحية الاحتجاج به فيما يستقبل من الزمان، فإنه يبقى معمولاً به فيما عدا صورة التخصيص. أما النسخ فإنه يفقد المنسوخ صلاحية الاحتجاج به إذا كان وارداً على الأمر بمأمور به واحد في النسخ الجزئي أو في الكثيرين إذا كان كلياً. فعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨][1]. مخصوص بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٤٩﴾﴾ [الأحزاب: ٤٩][2] وقد دلّت الآية الأولى بعمومها على شمول حكم التربُّص للمطلقات كافة، سواء كنّ مدخولاً بهن أو لا، فعدتهن ثلاثة قروء، وآية الأحزاب أخرجت من عموم الآية السابقة المطلقات غير المدخول بهن، ولكن بقيت الآية الأولى حجة في المدخول بهن ذوات الأقراء.

أما النسخ فمثاله: أن عدة المتوفى عنها زوجها كان الواجب عليها التربُّص حولاً كاملاً، ثم النسخ بالتربُّص أربعة أشهر وعشراً، فكان النص السابق ملغى ولا يستدل به بعد ورود الناسخ بالكلية؛ لأن النسخ ورد على مأمور واحد فيه.

خامساً: أن التخصيص يبين أن ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم قد أراد بلفظه الدلالة عليه، أما النسخ فيبين أن ما خرج لم يرد التكليف به.

سادساً: أن التخصيص يجوز بالقياس والإجماع بغيرها من الأدلة السمعية والعقلية. أما النسخ فلا يكون إلا بخطاب من الشارع.

سابعاً: أنه يجوز نسخ بعض أحكام شريعة بشريعة، ولا يجوز تخصيص شريعة بأخرى.

ثامناً: أن العام يجوز نسخ حكمه حتى لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ١١٢.
(٢) انظر: تفسير القرطبي ٤/ ٢٠٢.

فإنه لا يجوز أن يرد على العام حتى لا يبقى منه شيء من الأفراد اتفاقاً، فالتخصيص لا يكون إلّا على البعض بخلاف النسخ فقد يكون على كل الأفراد وعلى هذا فالنسخ أعم من التخصيص كما هو رأي البيضاوي رَحِمَهُ اللهُ[1] والعموم والخصوص بين النسخ والتخصيص غير مسلم، وسيأتي في الفرق الآتي عند مناقشة هذا.

تاسعاً: أن التخصيص أعم من النسخ فكل نسخ تخصيص وليس كل تخصيص نسخاً؛ لأن النسخ لا يكون إلّا تخصيص الحكم ببعض الأزمان والتخصيص يعم تخصيص الحكم ببعض الأشخاص وبعض الأزمان.

ولكن هذا الفرق غير مسلم عند أكثر الأصوليين فقد ناقشه الغزالي رَحِمَهُ اللهُ: بأن الأعيان والأزمان ليسا من أفعال المكلفين والنسخ يرد على الفعل في بعض الأزمان والتخصيص يرد على الفعل في بعض الأحوال[2].

وناقشه الآمدي رَحِمَهُ اللهُ بأنه لا يصح، لأنه إن ثبت ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ داخلة في مفهوم التخصيص أو ملازمة خارجية، فلا وجود لها في النسخ فلا يكون التخصيص أعم من النسخ؛ لأن الأعم لا بد وأن يصدق الحكم به مع جميع صفته اللازمة لذاته على الأخص، وذلك مما لا يصدق على النسخ فلا يكون النسخ تخصيصاً.

قال: ولقائل أن يقول: ما ذكر من الصفات الفارقة بين التخصيص والنسخ إنما هو فروق بين أنواع التخصيص أعم من النسخ ومن جميع الصور المذكورة.

قال: وهذا اعتراض صحيح إلّا أن يتّحد الاصطلاح في التخصيص والنسخ وإطلاق اسم التخصيص على بعض الأنواع المذكورة، والنسخ على البعض الآخر فلا مشاحة حينئذ[3].

وعلى عدم التسليم بالعموم والخصوص بين النسخ والتخصيص فإن النسبة بينهما هي التناقض؛ لأن النسخ إبطال للحكم ورفع له والتخصيص تقرير وبيان له؛ لأنه عبارة عن بيان المراد من اللفظ العام، فإذا بان المراد منه به استقر الحكم، ورفع الحكم وتقريره أمران متناقضان. وهذا الوجه قد ذكره الطوفي رَحِمَهُ اللهُ مع أنه ذكر

(١) انظر: المنهاج مع الإبهاج ٢/ ١٢٠. (٢) انظر: المستصفى ١/ ١١١.
(٣) انظر: الإحكام ٣/ ١١٣.

في موضع آخر من كتابه أن بينهما عموماً وخصوصاً، فالتخصيص أعم؛ لأن التخصيص بيان والنسخ رفع، ورفع الحكم يستلزم البيان والبيان لا يستلزم رفع الحكم[(١)].

عاشراً: أن النسخ لا يدخل الأخبار بل هو خاص بالأحكام خلافاً للمعتزلة، والتخصيص بخلافه فإنه يدخل الأخبار والأحكام، ومثال دخول التخصيص في الأخبار تخصيص الإخبار عن ملكة سبأ بأنها أوتيت من كل شيء، خصّص الحس بعض الأشياء منها.

حادي عشر: إن النسخ في المقطوع به لا يجوز إلا بمثله، أما التخصيص فيجوز فيه بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة على الخلاف في هذا[(٢)].

ثاني عشر: أن التخصيص لا يدخل إلّا اللفظ العام، أما النسخ فإنه يرفع الحكم العام ويرفع حكم الخاص، ومثال ورود النسخ على بعض أفراد العام نسخ عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَـٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَـٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ۝٤﴾ [النور: ٤][(٣)] بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَـٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَـٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ۝٦ ...﴾ [النور: ٦][(٤)].

فالآية الأولى عامة في الأزواج وغيرهم من القاذفين وقد خرج من متناولاتها الأزواج بالآية الثانية نسخاً جزئياً فيما تعارضتا فيه، وكان نسخاً لا تخصيصاً لثبوت تأخُّر نزول الآية الناسخة وإن كانت متصلة بها نظماً.

ومثال ورود النسخ على شخص واحد؛ نسخ عدة المتوفى عنها زوجها من التربُّص سنة إلى التربُّص أربع أشهر وعشراً، حيث قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَـٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ﴾ [البقرة: ٢٤٠][(٥)] وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ﴾ [البقرة: ٢٣٤][(٦)].

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٣٣٥، ٢/ ٥٨٨.

(٢) انظر: المعتمد ١/ ٣٨٧؛ أصول السرخسي ٢/ ٥٩، ٦٠؛ كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٩٨؛ روضة الناظر ١/ ١٩٨؛ أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٩٤٤.

(٣) انظر: تفسير القرطبي ١٢/ ١٧١.

(٤) انظر: تفسير القرطبي ١٢/ ١٨٢.

(٥) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ٢٢٦.

(٦) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ١٧٣.

ومثال تخصيص بعض أفراد العام ما سبق أول الفرق.

ثالث عشر: أن التخصيص مخصوص بالأعيان والنسخ مخصوص بالأزمان، بدليل أنهما المتبادران إلى الأفهام عند إطلاقهما. قاله السبكي رحمه الله.

رابع عشر: أن التخصيص بيان ما أريد بالعام والنسخ بيان ما لم يرد بالمنسوخ.

خامس عشر: أن دليل الخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لا يقبله، وهذا الفرق عند الحنفية[١] ويحتاج إلى بيان وتوضيح وهو: أن قولهم دليل النسخ لا يقبل التعليل سببه هو: أن النسخ إبطال ورفع لحكم من أحكام الله تعالى ولا مجال للرأي في إدراك مدد الأحكام إذ النسخ بيان مدة الحكم.

ولأجل أن النسخ لا يقبل التعليل قالوا: إن القياس لا يكون ناسخاً لشيء من الأدلة، لعدم قابلية النسخ للتعليل الذي هو أساس التعددية في المسكوت[٢].

وذلك أنه لو تم الوقوف على علة النسخ لقارن العقل بها ورود العام وخصّصه قبل ورود النسخ الذي من شرطه التراخي، ولكن لعدم الوقوف على علته كان النسخ موقوفاً على النص النقلي من الشارع دون تعليل.

أما التخصيص فليس فيه إبطال لحكم من أحكام الله وإنما هو بيان المراد من اللفظ العام، ولهذا جاز تعليله فإنه يتضمن حكماً شرعياً، والأصل في الأحكام التعليل إلّا ما استثني من ذلك كالعبادات.

ومن الآثار لهذا الفرق الأخير هو: أن العام الذي نسخ جزئياً تبقى دلالته على الباقي قطعية؛ لأنه لا يتطرّق إلى العام احتمال خروج بعض آخر من الباقي قياساً على ما نسخ؛ لأن النسخ لا يقبل التعليل فلا يشاركه شيء، فلا يكون العام ظنياً؛ لأنه لا احتمال، أما دليل التخصيص فيقبل التعليل فينشأ بالتالي احتمال خروج بعض آخر من الباقي بعد التخصيص قياساً على ما خصّص، إذ العلة موجودة، فإذا وجدت العلة أمكن القياس، وإذا أمكن القياس تطرّق الاحتمال إلى الدليل فيورث الظنية في العام المخصوص؛ لأنه لا قطعية مع الاحتمال.

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٩٨.

(٢) انظر: مسلم الثبوت وفواتح الرحموت ٢/ ٨٤.

المبحث الرابع

الفروق في المطلق والمقيد

وفيه أربعة فروق:

٢١٥

الفرق بين المطلق والعام

المطلق في اللغة: اسم المفعول من أطلقت الشيء أطلقه إطلاقاً، ومعناه: المخلَّى والمفكوك، تقول: أطلقت الأسير، إذا خليته وفككت أسره[١].

وفي الاصطلاح للعلماء فيه تعريفان[٢]، نهج في الأول: التعريف من حيث دلالته على الماهية، فقيل فيه: اللفظ الدال على الماهية بلا قيد.

ونهج في الثاني: التعريف من حيث دلالته على الأفراد الخارجية فقيل فيه: المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه.

مثاله: (رجل) من قولنا: (في الدار رجلٌ) والتعريف الثاني أقرب إلى مجال بحث الأصوليين؛ لأن بحوثهم تتعلق بقواعد استنباط أحكام أفعال المكلفين، والتكليف متعلق بالأفراد، لا بالمفهومات العقلية التي منها الماهية المجردة. إضافة إلى أن الماهية لا وجود لها في الخارج بل هي أمر عقلي، وهذا عكس الأفراد فإن وجودها في الخارج أمر مساعد على الالتفات إليها في التعريف.

وبين المطلق والعام التقاء من وجه وافتراق من وجه[٣]:

أما وجه التقائهما فهو: أن المطلق يصح أن يطلق عليه اسم العام.

ووجه ذلك: أن ما يصدق عليه المطلق من الأعيان غير منحصر، وهو صالح

---

(١) انظر: الصحاح ٤/١٥١٨.

(٢) انظر: أحكام الفصول ص١٧٢؛ التعريفات ص٢١٨؛ ميزان الأصول ص٣٩٦؛ جمع الجوامع بشرح المحلي ٢/٧٩؛ روضة الناظر ٢/١٩١؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٦٦؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/٢٨٦؛ حاشية التفتازاني على شرح المختصر ٢/ ١٥٥؛ نشر البنود ١/ ٢٦٤؛ إرشاد الفحول ص١٦٤؛ مذكرة أبرز القواعد الأصولية للدكتور عمر عبد العزيز ص٨٥.

(٣) انظر: البحر المحيط ٣/٤٣٣؛ إرشاد الفحول ص١١٤؛ المدخل لمذهب أحمد ص٢٤٤؛ الليث العابس خ١١/ب، ١٢/أ؛ الفروق في الأصول ٤/أ.

لكلٍّ منها، ومن هذه الحيثية أطلق عليه أنه عام أو أنه عام عموم صلاحية أو أنه عام عموم بدل.

وعمومه في موارده هذه سببه: أنه من قبيل الجنس للذوات والأعيان التي تدخل تحته، والواحد بالجنس معناه: حقيقة توجد في جميع الأعيان، فيقع عموم الأعيان ضرورة اشتمالها على تلك الحقيقة.

وهذا بخلاف عموم العام فإنه يدل على الأعيان والذوات بالوضع فإنها من مدلول اللفظ فيه ويطلق عليه العام عموم الشمول، أو عموم المعية.

وكان المطلق عاماً عموم بدل أو عموم صلاحية؛ لأن الحكم إذا ثبت لواحد من أفراده فإنه لا يثبت للآخر.

أما العام فقيل فيه: عام عموم شمول أو عموم معية؛ لأن الحكم إذا ثبت فإنه يثبت لكل واحد من أفراده مع ثبوته للآخر.

أما الفرق بين المطلق والعام فهو: أن العام عمومه لأفراده شمولي، أما المطلق فعمومه بدلي[١].

والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل هو أن عموم الشمول كلي يحكم فيه على كل فرد فرد.

أما عموم البدل فهو كلي من حيث إنه لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه، ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد، بل على فرد شائع في أفراده، يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة.

ويتضح الفرق بأن براءة الذمة والخروج من العهدة حين الأمر بالمطلق يكون بفرد واحد أيّ فرد، بينما لا يكون ذلك في الأمر بالعام إلا بجميع الأفراد التي يشملها.



(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٤؛ البحر المحيط ٣/ ٧؛ إرشاد الفحول ص١١٤، ١١٥؛ المدخل لمذهب أحمد ص٢٤٤؛ تفسير النصوص ٢/ ١٢؛ المناهج الأصولية للاجتهاد بالرأي ص٦٦٦ ـ ٦٦٨؛ علم أصول الفقه لخلاف ص١٨٢؛ الموجز في أصول الفقه ص١٠٩.



الفرق بين النكرة والمطلق

اختلف الأصوليون في المطلق هل هو فرد من أفراد النكرة أم إنه مغاير لها؟.

فذهب الآمدي وابن الحاجب ـ رحمهم الله ـ ومن وافقهم في تعريف المطلق من حيث أفراده إلى أن المطلق فرد من أفراد النكرة، وذلك الفرد هو النكرة المحضة؛ أي: التي لم تقيد بوحدة ولا بغيرها.

فالمطلق عندهم هو ما دل على شائع في أفراد جنسه من غير تقييد بوحدة ولا بكثرة مثل: (رقبة وإنسان...)(١).

وذهب آخرون منهم: الرازي والبيضاوي وابن السبكي ـ رحمهم الله ـ إلى أن المطلق مباين للنكرة، فالنكرة عندهم ما دلّ على شائع في جنسه، سواء كان الشائع واحداً كـ(رجل) أو جمعاً كـ(رجال).

والمطلق عندهم ما دلّ على الحقيقة من غير تقييد، والمراد من الحقيقة: ماهية الشيء بها يتحقق ويوجد؛ كالإنسان يتحقق بالحيوانية والناطقية، والفرس يتحقق بالحيوانية والصاهلية. ومثال المطلق عندهم: الرجل خير من المرأة؛ أي: حقيقة الرجل خير من حقيقة المرأة، فالمراد من كل منهما الحقيقة دون الأفراد؛ لأن من أفراد النساء من هن خير من بعض الرجال(٢).

فعلى الرأي الأول لا فرق بين النكرة والمطلق، وقد قال الآمدي رَحِمَهُ اللهُ: (المطلق هو النكرة في سياق الإثبات)(٣).

وقد قال الزركشي رَحِمَهُ اللهُ: إن الداعي للآمدي إلى ذلك هو أصله في إنكار

---

(١) انظر: الأحكام للآمدي ٣/٣؛ مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/١٥٥؛ أصول أبو النور زهير ١/٣٨٤؛ المناهج الأصولية ص٦٦٧، ٦٦٨.

(٢) انظر: المنهاج مع الإبهاج ١/٩١، ٩٢؛ نهاية السول ٢/٣١٩.

(٣) الإحكام ٣/٣؛ وانظر: الكليات ص٨٤٨.

الكلي الطبيعي[١]، وأما ابن الحاجب فإنه لا ينكره بل هو مع الجمهور في إثباته لكن الداعي له إلى ذلك هو موافقة النحاة في عدم التفرقة بين المطلق والنكرة[٢].

وأما الفرق بينهما على من يرى الفرق فهو: أن المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي من غير اعتبار عارض من عوارضها، أما النكرة فالدال على الحقيقة مع وحدة؛ أي: مع الدلالة على كونه واحداً إما بالشخص أو بالنوع أو بالجنس، وكان غير معين؛ كقولك: (مررت برجل)[٣].

ومرجع هذا التفريق هو التقسيم الذي ذكروه في هذا الباب وهو: أن اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي من غير اعتبار عارض من عوارضها فهو المطلق، والدال على تلك الحقيقة مع وحدة معينة هو المعرفة، والدال عليها مع وحدة غير معينة هو النكرة؛ والدال عليها مع وحدات أي: مع كثرة؛ إن كان محصوراً فهو العدد، وإن لم يكن محصوراً بل استوعب جميع جزئيات تلك الحقيقة فهو العام.

فتلخص من هذا التقسيم: أن الفرق بين المطلق والنكرة هو أن المطلق لا نظر فيه إلى العوارض، أما النكرة فتدخل في الحقيقة التي اعتراها عارض الوحدة غير المعينة.

وقد أورد على هذا التقسيم مناقشات طويلة، يهم منها في هذا السياق: أن اعتبار الوحدة في مدلول المعرفة، ومدلول النكرة يوجب خروج؛ نحو: (الرجلين، والرجال) عن حدّ المعرفة؛ لأنه اعتبر الوحدة فيها وهذا متعدد وهو باطل، ويوجب خروج؛ نحو: (رجلين ورجال) عن حد النكرة وهو باطل أيضاً[٤].

وسبب تردد قول الأصوليين فيها هو: أن بعضهم سلك مسلك النحاة، وبعضهم نظر إلى أثر التفريق بينهما في الفقه.

وقد ذهب البخاري رحمه الله إلى أنه لا فرق بينهما على اصطلاح الأصوليين وقال: الصواب أنه لا فرق بينهما في اصطلاح أهل الأصول، إذ تمثيل جميع العلماء

---

(١) الكلي الطبيعي هو: الكلي الموجود في الطبيعة أي: في الخارج. التعريفات ص١٨٦.

(٢) انظر: البحر المحيط ٣/ ٤١٤. قلت: وإنكاره هو الصحيح كما قال ابن تيمية في موافقة صريح المنقول ١/ ١٦٧ وكونه ليس بموجود في الطبيعة أي خارج الأذهان حماية لصفات الباريء من النفي رداً على من زعم برب مطلق فيلزم نفي الصفات على قوله.

(٣) انظر: الإبهاج ٢/ ٩٢؛ التحصيل ١/ ٣٤٤؛ نهاية السول ٢/ ٣٢٠، ٣٢١؛ البحر المحيط ٣/ ٤١٤؛ أصول الزحيلي ١/ ٢١٧، ٢١٨.

(٤) انظر: المرجع السابق.

المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق[١].

وهذا غير قادح في التفريق بينهما؛ لأن مجرد التمثيل لا يعتبر مستنداً في نفي الفرق؛ لأن المطلق والنكرة يشتركان في صياغة الألفاظ من حيث الأحكام اللفظية، والحق مع من أثبت الفرق مؤيداً بآثاره الفقهية؛ كالزركشي رحمه الله إذ قال: . . . لا ينبغي لابن الحاجب موافقة النحاة في عدم التفرقة بينهما؛ لأن النحاة لا غرض لهم في الفرق لاشتراك المطلق والنكرة في صياغة الألفاظ من حيث قبول (أل) وغير ذلك من الأحكام فلم يحتاجوا إلى الفرق.

أما الأصوليون والفقهاء فإنهما عندهم حقيقتان مختلفتان، أما الأصولي فعليه أن يذكر وجه المميز فيهما فإنا قطعاً نفرّق بين الدال على الماهية من حيث هي هي، والدال عليها بقيد الوحدة غير المعينة، كما نفرق بين الدال عليها بوحدة غير معينة وهو النكرة، ومعينة وهي المعرفة، فهي حقائق ثلاث لا بد من بيانها.

وأما الفقيه؛ فلأن بعض الأحكام تختلف عنده بالنسبة إليها، ألا ترى أنه لما استشعر بعضهم التنكير في بعض الألفاظ اشترط الوحدة.

ونقل قول الزركشي رحمه الله فيمن قال: (إن كان حملها غلاماً فأعطوه كذا) فكان غلامين لا شيء لهما؛ لأن التنكير يشعر بالتوحيد ويصدق أنهما غلامان لا غلام.

قال: فانظر كيف فرّق الفقهاء بين المطلق والنكرة.

وحقق رحمه الله القول فيهما بأن المطلق قسمان:

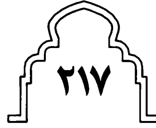
أحدهما: أن يقع في الإنشاء فهذا يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لأمر زائد وهو معنى قولهم: المطلق هو التعرُّض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧][٢].

والثاني: أن يقع في الأخبار، مثل: رأيت رجلاً، فهو لإثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع، وجُعل مقابلاً للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة. قال: وعلى القسم الأول ينزل كلام الرازي، وعلى الثاني ينزل كلام ابن الحاجب[٣].

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٢/ ٢٤؛ شرح ابن ملك للمنار ص٣٢٤.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ١/ ٤٤٤. (٣) انظر: البحر المحيط ٣/ ١١٤، ٤١٥.



الفرق بين حمل المطلق على المقيد وتخصيص العموم

المقيد في اللغة: اسم المفعول من قيدت الشيء أقيده تقييداً، وهو ما يقابل المطلق، ويقال: قيدت الدابة إذا ربطتها ومنعتها.

والمقيد أيضاً موضع القيد من الفرس والخلخال من المرأة(١).

وسلك العلماء في تعريفه مسلكين كما سلكوا في المطلق(٢)، أحدهما: يعرفه من حيث دلالته على الماهية وقيل فيه: اللفظ الدال على الماهية الموصوفة بأمر زائد عليها.

والآخر: يعرفه من حيث الدلالة على الأفراد، وقيل فيه: اللفظ المتناول لمعين، أو لغير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه.

وأما الحمل فمعناه: أن يكون المقيد بياناً للمطلق، فيُراد بالمطلق الوارد في النص السابق المقيد الذي ورد في النص الآخر، وأثره: هو تقليل شيوع المطلق وانتشاره.

وعند الحنفية لا يعتبر حمل المطلق على المقيد بياناً إلا إذا اقترنا أو في حالة جهل التاريخ فيعتبران مقترنين، أما إذا علم المتأخر فإنه ناسخ.

وفرّقوا بين النسخ والبيان بأن البيان ليس فيه إلغاء لإرادة الشارع الأولى بعد استقرارها والعمل بمقتضاها بالإرادة الثانية التي أنهت أمد العمل بالحكم الأول وأثبتت العمل بالحكم الثاني، بل البيان إظهار لإرادة الشارع في المبين.

---

(١) انظر: الصحاح ٢/٥٢٩.

(٢) انظر: ميزان الأصول ص٣٩٦؛ أحكام الفصول ص١٧٢؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٦٦؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/٢٨٦؛ روضة الناظر ٢/١٩١؛ حاشية التفتازاني على شرح العضد ٢/١٥٥؛ إرشاد الفحول ص١٦٤.

وانظر معنى الحمل في: مناهج الأصوليين في التشريع بالرأي ص٩٦٠، ٩٦١، بحث النقص من النص في مجلة الجامعة الإسلامية عدد ٧٧، ٧٨ ص٦٥ للدكتور عمر بن عبد العزيز.

وتقييد المطلق شبيه بتخصيص العموم، ولهذا ألحق بعض الأصوليين باب المطلق والمقيد بالعام والخاص مع أنه ليس منه، كما قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ[١] ومن ذلك صنيع إمام الحرمين رَحِمَهُ اللَّهُ حيث جعل حمل المطلق على المقيد ضمن مسائل ما يخصص به عموم الكتاب والسنّة[٢].

وكذلك فعل الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ إذ قال: (القسم الرابع من كتاب العموم والخصوص حمل المطلق على المقيد)[٣]. وقد عقب الأصفهاني رَحِمَهُ اللَّهُ على ذلك بقوله: (لقائل أن يقول حمل المطلق على المقيد ليس من أحكام العموم والخصوص.

وجوابه: أن المطلق له عموم من حيث الشيوع وإن لم يكن العموم استغراقياً، والتقييد نوع تخصيص له فلهذا جعله من باب العموم والخصوص)[٤].

ووجه التشابه بين التخصيص والتقييد: هو أن كلّاً منهما ينهي عموم اللفظ، إلّا أن الأول يؤثر في شمول العام، والثاني يؤثر في شيوع المطلق.

وتفصيل الفروق بينهما فيما يلي[٥]:

أولاً: أن التقييد تصرُّف فيما كان المطلق ساكتاً عنه، والتخصيص تصرُّف فيما يتناوله اللفظ ظاهراً، فإذا قيل: (أعتق رقبة) فإن لفظ: (رقبة) لا يدل لغة على المؤمنة أو الكافرة، بل هو ساكت عن ذلك، فإذا قيد بوصف الإيمان فقيل: (أعتق رقبة مؤمنة) فقد حدث التصرف فيما كان اللفظ ساكتاً عنه في وضعه اللغوي، وتم بيان ما لم يتناوله اللفظ بأصل اللغة؛ لأن عموم العام وضعي فكان التخصيص تصرُّفاً في المفهوم اللغوي الناطق بصرفه عن كل متبادر إلى بعضه، أما التقييد فنوع زيادة على المفهوم اللغوي.

ثانياً: أن في تقييد المطلق يتم العمل باللفظ المطلق وبالقيد في نفس الأمر المحكوم به فيهما، أما في التخصيص فيعمل بالنص المخصوص في أفرادٍ غير الأفراد الذين يدخلون تحت الخاص.

---

(١) انظر: المحصول لابن العربي ص٤٥٣. (٢) انظر: البرهان ١/ ٤٣٤.
(٣) المحصول للرازي ١/ق٣/ ٢١٣. (٤) الكاشف خ٣/ ٣٠أ.
(٥) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٩٨؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٢٠؛ الفروق للقرافي ١/ ١٩٠؛ مناهج الأصوليين في الاجتهاد بالرأي ص٥٧٣، ٥٧٤؛ الموجز في أصول الفقه ص١١٩؛ الفروق في الأصول ٤/أ.

ثالثاً: التخصيص يجوز بما هو ليس من جنس الكلام، أما التقييد فلا بد من كونه كلاماً.

رابعاً: أن التخصيص ينقص من أفراد العام الذين تبرأ بهم الذمة في الأمر بالعام. أما التقييد فلا ينقص من متناولات المطلق الذين تبرأ بهم الذمة. وقال القرافي رحمه الله: هذا فرق عظيم ونفيس. وقال: إنه موضوع حسن ولم ير أحداً تعرض إليه[1].

وبيانه أن المطلق والمقيد معناه: أن يكون المطلق ماهية كلية فيذكر معها أو بعدها قيد نحو: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣][2]، وفي آية أخرى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢][3] فهذا هو المطلق الذي يحمل على المقيد؛ لأن المقيد زاد على الثابت أولاً مدلول القيد، أما إذا كان اللفظ عاماً فالقيد يكون منقصاً بأن أخرجنا ما عدا محل القيد وفي المطلق لا يكون منقصاً، فالفرق أنك في المطلق زائد على مدلول اللفظ ولم تبطل منه شيئاً، فلم يعارض التقييد اللفظ السابق؛ بخلاف صيغة العموم يحصل التعارض فيها؛ ومعنى هذا: أن الذمة في المطلق تبرأ بفرد واحد وإذا ورد عليه التقييد فإنها تبرأ بفرد واحد أيضاً، فلم يتغيّر المطلوب بسبب التقييد لا بالزيادة ولا بالنقصان، أما في العام فإن الذمة لا تبرأ إلا بالجميع، فإذا ورد التخصيص برأت بما دون المخصوص فأنقص التخصيص بعض أفراد العام بإخراجها، وبهذا يظهر أن التخصيص يؤثر بالنقص أما التقييد فلا يؤثر بزيادة ولا نقصان.

خامساً: أن التقييد إنما يجري في المطلق في حالة الأمر وخبر الثبوت، لا في النهي وخبر النفي ـ على رأي أكثر الأصوليين خلافاً للرازي رحمه الله ـ أما التخصيص فيجري في النهي والخبر المنفي[4].

وذلك لأن لفظ المطلق إذا ورد في سياق النفي أو النهي فإنه يكون من صيغ العموم، فإذا قال الشارع: لا تعتقوا رقبة، ثم قال: لا تعتقوا رقبة كافرة، فإن لفظ

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٢٠، ٢٦٧.
(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٨/٢٧٩. (٣) انظر: تفسير القرطبي ٥/٣١١.
(٤) انظر: الفروق للقرافي ١/١٣٤، وما بعدها؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٦٨؛ تهذيب الفروق ١/١٩٥، ١٩٦، ١/١٥٣؛ البحر المحيط ٣/ ٤٣٠.

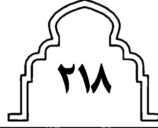
الرقبة الأول من صيغ العموم؛ لأنه نكرة في سياق النهي، فلو حملنا لفظ الرقبة الأول على الثاني المقيد بالكافرة لكان مخصصاً للأول فيخرج منه الرقاب المؤمنة على امتناع العتق، والعموم في الأول يقتضي عدم إخراجها، فلم يكن في الحمل جمعاً بين الدليلين كما يكون في المطلق مع القيد كما في قوله: (أعتقوا رقبة) ثم قوله: (أعتقوا رقبة مؤمنة) بل التزام للتخصيص بغير دليل وإلغاء للعموم من غير موجب، وذلك بخلاف هذه النكرة لو كانت في سياق الأمر فإنها حينئذ لا تكون عامة بل مطلقاً فيكون حملها على نص التقييد جمعاً بين الدليلين.

سادساً: إن المخصص لا بد من كونه جملة إذا كان كلاماً ـ لأنه يجوز التخصيص بالأدلة الأخرى غير اللفظية كالقياس والإجماع ـ والمقيد لا يلزم له ذلك؛ أي: لا يلزم أن يكون جملة.

وهذا الفرق يتوجه على رأي من يشترط الاستقلال في التخصيص وهم الحنفية، أما الجمهور فالاستثناء عندهم تخصيص وليس بمستقل، أما الحنفية فيفرقون بين التخصيص والقصر: فالتقييد نوع من قصر العام على بعض أفراده، ولكن لا يسمونه تخصيصاً لعدم استقلاله بالمعنى، إذ يفرقون بين القصر والتخصيص بهذا بناءاً على اشتراطهم في المخصص ثلاثة شروط وهي: استقلال المعنى، ومقارنة العام، ومساواته له في قوة الدلالة. فإن تخلف شرط الاستقلال فهو عندهم قصر وليس تخصيصاً، وكل تخصيص قصر وليس كل قصر تخصيصاً عندهم، وإن تخلَّف شرط المقارنة فهو نسخ لا تخصيص[1].



(١) انظر: المناهج الأصولية للاجتهاد بالرأي ص٥٦٥، ٥٦٦، ٥٧٣.



الفرق بين التقييد والنسخ

بين التقييد والنسخ تشابه من حيث إن كلّاً منهما يؤدي إلى العمل بالنص اللاحق.

وبالرغم من دخول التقييد تحت البيان وأنه يصدق في الفرق بينه وبين النسخ ما يصدق في الفرق بين النسخ والبيان(١) إلّا أن بعض الأصوليين أفردهما بالتفريق وذلك من وجوه(٢):

أولاً: أن التقييد مفرد فإنه وصف، والوصف قد يكون مفرداً. أما النسخ فإنه جملة، وذلك لأن الناسخ من شرطه التراخي وعند ذلك يلزم استقلاله بالمعنى ولا يكون ذلك إلّا بكونه جملة مفيدة.

ثانياً: أن التقييد وصف للفظ المطلق، أما النسخ فليس كذلك، ففي قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢](٣) يكون لفظ التقييد وصفاً ونعتاً للفظ المطلق. أما الناسخ فليس هو من صفات المنسوخ.

ثالثاً: أن النص المطلق بعد تقييده يظل دليلاً على الحكم ولا يرفع ولا ينتهي العمل به وكل ما فيه هو الاستدلال به مع القيد. أما النسخ فإنه ينهي العمل بالمنسوخ ويرفعه ويبطل الاستدلال به.

رابعاً: أن التقييد يدخل الأخبار أما النسخ فلا يدخلها.

خامساً: أن التقييد يكون بالنص السابق أو اللاحق أو المقارن، أما النسخ فلا يكون إلّا باللاحق المتأخر؛ لأن من شرطه التأخُّر.

والمتقدمون لم يروا فرقاً بين التقييد والنسخ وضرورة التفريق بينهما هي من عمل المتأخرين ومن رأيهم(٤).

---

(١) انظر: الفرق رقم (٢١٧ ص٥٩٥).

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٩٩؛ أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٢/ ٩٤٥،

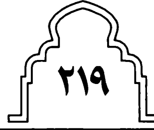
(٣) انظر: تفسير القرطبي ٥/ ٣١١.

(٤) انظر: أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٢/ ٩٤٥.

المبحث الخامس

الفروق في الأمر والنهي

وفيه ستة عشر فرقاً



٢١٩

الفرق بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية

الإرادة في اللغة: مصدر أراد الشيء يريده إذا أحبه وعني به، وشاءه، فالإرادة هي المشيئة ومحبة الشيء والاعتناء به(١).

واصطلاحاً: صفة توجب للحي حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه(٢).

وقيل: صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع(٣).

وقد وقع التنازع بين المعتزلة والجمهور من الأصوليين في استلزام الأمر(٤) للإرادة، حتى عرف بعضهم الأمر بأنه: إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء.

ويقابله رأي الجمهور النافين لاستلزام الأمر للإرادة وقد عرفوا الأمر بأنه: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء(٥).

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في موضوع اشتراط الإرادة لكون الأمر أمراً: احتج هؤلاء بحجج لا تندفع، واحتج هؤلاء بحجج لا تندفع، وتفصيل القول في الفرق بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية يزيل الاشتباه هل هما متلازمان أم لا؟

فالإرادة نوعان: كونية، وشرعية.

فالكونية: هي المتعلقة بربوبية الله وخلقه.

أما الدينية: فهي المتعلقة بإلاهيته وشرعه.

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ١٩١، مادة: (رود).

(٢) انظر: التعريفات ص١٦؛ الكليات ص٧٤.

(٣) انظر: المواقف ص٢٩١؛ الكليات ص٧٤.

(٤) الأمر في اللغة: مصدر أمر يأمر، وهو نقيض النهي ومعناه: قول القائل لغيره: افعل. الصحاح ٢/٥٨؛ لسان العرب ٤/٢٧.

(٥) انظر: المعتمد ١/ ٤٤ ـ ٤٩؛ روضة الناظر ٢/ ٦٢، ٦٧؛ إحكام الفصول ص١٧٢؛ شرح مختصر الروضة ٢/٣٤٨ ـ ٣٥٠؛ المستصفى ١/ ٤١٥؛ البرهان ١/ ٢٠٤؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ١٥؛ فواتح الرحموت ١/ ٣٧١.

ومن أحكامها: أن الإرادة الكونية القدرية لا يخرج عنها أحد، إنما هي كحكمه القدري الكوني، وأحكامه جارية على خلقه قدراً.

وأما الإرادة الشرعية فإنها كالحكم الشرعي الديني، يعصيه الفجّار والفسّاق، ولا تلازم بين الأمرين.

فالصواب في مسألة: هل الأمر يستلزم الإرادة أو لا يستلزمها؟ أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية، ولا يستلزم الإرادة الكونية، فإنه سبحانه لا يأمر إلّا بما يريده شرعاً وديناً، وقد يأمر بما لا يريده كوناً وقدراً؛ كإيمان من أمره ولم يوفقه للإيمان، فهو مراد له ديناً لا كوناً.

وكذلك أمره لخليله بذبح ابنه عليه السلام[(١)] ولم يرده كوناً وقدراً.

وأمر رسوله ﷺ بخمسين صلاة ولم يرد ذلك كوناً وقدراً. والفرق واضح بين هذين الأمرين وبين أمر من لم يؤمن، فإنه سبحانه لم يحب من إبراهيم ذبح ولده، وإنما أحبّ منه عزمه على الامتثال، وأن يوطن نفسه عليه، وكذلك أمره محمداً ﷺ ليلة الإسراء بخمسين صلاة، وأما أمر من علم أنه لا يؤمن بالإيمان فإنه سبحانه يحب من عباده أن يؤمنوا به وبرسله ولكن اقتضت حكمته أن أعان بعضهم على فعل ما أمره ووفقه له، وخذل بعضهم فلم يعنه ولم يوفقه فلم تحصل مصلحة الأمر منهم، وحصلت من الأمر بالذبح[(٢)].

ويتصل بهذا الفرق بين الأمر الكوني والأمر الشرعي[(٣)]، فالكوني مثل الأمر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢][(٤)]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ﴿٥٠﴾﴾ [القمر: ٥٠][(٥)]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [النساء: ٤٧][(٦)]، وقوله: ﴿وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾

---

(١) ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾﴾ [الصافات: ١٠٢ ـ ١٠٦].

(٢) انظر: شفاء العليل ص٢٨٠ ـ ٢٨٢؛ وانظر: الكليات ص١٧٩.

(٣) انظر: المرجع السابق ن ص.

(٤) انظر: تفسير القرطبي ١٥/ ٥٩.

(٥) انظر: تفسير القرطبي ١٧/ ١٤٩.

(٦) انظر: تفسير القرطبي ٥/ ٢٤١.

[مريم: ٢١][1].

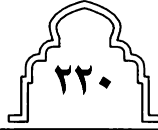
والأمر الشرعي الديني كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠][2]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨][3].

ويتصل به الفرق بين التحريم الكوني والتحريم الديني[4].

فالكوني مثل قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ﴾ [القصص: ١٢][5]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ [المائدة: ٢٦][6]، وقوله تعالى: ﴿وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَآ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ۝٩٥﴾ [الأنبياء: ٩٥][7]. وأما التحريم الديني الشرعي كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣][8]، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣][9]، وقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: ٩٦][10]، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥][11].



(١) انظر: تفسير القرطبي ١١/ ٨٩.
(٢) انظر: المرجع السابق ١٠/ ١٦٥.
(٣) انظر: المرجع السابق ٥/ ٢٥٥.
(٤) انظر: شفاء العليل ص٢٨٠ ـ ٢٨٢.
(٥) انظر: تفسير القرطبي ١٣/ ٢٥٤.
(٦) انظر: المرجع السابق ٦/ ١٢٣.
(٧) انظر: المرجع السابق ١/ ٣٤٠.
(٨) انظر: المرجع السابق ٥/ ١٠٥.
(٩) انظر: المرجع السابق ٦/ ٤٧.
(١٠) انظر: المرجع السابق ٦/ ٣١٧.
(١١) انظر: المرجع السابق ٣/ ٣٤٧.



الفرق بين الاستعلاء والعلو

العلو في اللغة: مصدر علا يعلو، ومعناه: الارتفاع، يقال: علا في الجبل والمكان، وعلا الدابة علواً إذا ارتفع.

والاستعلاء: السين والتاء للطلب، من العلو أيضاً، يقال: استعلى عليه[١].

ولا يفرق أهل اللغة بين الأمر بشرط العلو أو الاستعلاء أو بدونهما، وإن كان بينهما فروق من حيث التجرد والزيادة في الحروف ومن حيث المعنى، إذ العلو هو الارتفاع، والاستعلاء: طلب العلو[٢].

واختلف الأصوليون في كون العلو أو الاستعلاء من الأمور المعتبرة في الأمر أو ليسا كذلك.

فاشترط بعضهم العلو، واشترط البعض الآخر الاستعلاء دون العلو، ولم يعتبر آخرون أيّاً منهما[٣].

وفرّقوا بين العلو والاستعلاء بأن العلو يرجع إلى هيئة الآمر، من شرفه وعلو منزلته ودرجته بالنسبة إلى المأمور، أما الاستعلاء فهيئة من الترفُّع أو إظهار الأمر بأن يجعل الآمر نفسه عالياً بكبريائه أو غير ذلك بأن يكن الطلب لا على وجه التذلُّل بل بغلظة ورفع صوت، سواء كان الآمر في نفس الأمر كذلك من كبريائه، أو لا.

فالعلو من الصفات العارضة للآمر، والاستعلاء من صفة صيغة الأمر وهيئة النطق بها، أو أن العلو صفة للمتكلم والاستعلاء صفة للكلام[٤].

---

(١) انظر: لسان العرب ١٤/ ٨٣.

(٢) انظر: الكليات ص١٧٦.

(٣) انظر: المعتمد ١/ ٤٦؛ التبصرة ص١٧؛ المحصول للرازي ١/ق٢/ ٢٢، ٤٥، وما بعدها؛ روضة الناظر ٢/ ٦٢؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ١١؛ شرح تنقيح الفصول ص١٣٦، ١٣٧.

(٤) انظر: نفائس الأصول خ١/ ١٤٤أ؛ القواعد والفوائد ص١٥٩.

تمهيد في الفروق بين أغراض صيغة «افعل»

ترد صيغة (افعل) مراداً بها الوجوب، وترد ويُراد بها أغراض أخرى غير الوجوب؛ كالإرشاد، والتأديب، والامتنان والإكرام وغيرها إذ إن المعاني التي تستعمل فيها هذه الصيغة تربو على الثلاثين معنى، أتى على أكثرها الأصوليون في مصنفاتهم[١].

ونظراً لتشابه بعض الأغراض بالبعض الآخر عمد الأصوليون إلى النص على الفرق بين المتشابهات منها.

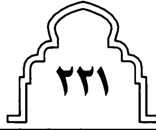
وقد فرّقوا بينها بوجه عام هو: أن بعضها يمتاز عن البعض الآخر بالقرائن، التي منها: أن كل ما كان من باب المعاملات والمعاوضات فالأمر فيه إرشاد وحظر وإباحة؛ كالأمر بالكتابة في البيع مثلاً.

وكل ما جاز أن يستدل به على خصوص العام ـ كالشرط والصفة ـ جاز أن يستدل به على أن الأمر ليس للوجوب[٢].



(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٤؛ المستصفى ١/ ٤١٧؛ نهاية السول ٢/ ٢٤٥، وما بعدها؛ كشف الأسرار ١/ ١٠٧؛ البحر المحيط ٢/ ٣٥٧، وما بعدها؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ١٧، وما بعدها؛ فواتح الرحموت ١/ ٣٧٢.

(٢) انظر: نهاية السول ٢/ ٢٤٦؛ البحر المحيط ٢/ ٣٦٤.



٢٢١

الفرق بين الإيجاب والتعجيز

التعجيز في اللغة: مصدر عجّز يعجّز، من العجز، ومعنى التعجيز إظهار القصور وعدم القدرة؛ يقال: عجّز الرجل وعاجز، إذا ذهب فلم يوصل إليه. ومن معانيه التثبيط، وأيضاً: النسبة إلى العجز(١).

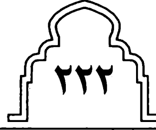
والمراد هو المعنى الأول، وهو الإلزام بأمر يبين فيه العجز ويظهر فيه القصور وعدم القدرة.

ومن المعاني التي تستعمل فيها صيغة (افعل) التعجيز، وسماه البزدوي التقريع؛ نحو قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: ٣٨](٢)، ومثله آخرون بقوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۝٥٠ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ﴾ [الإسراء: ٥٠، ٥١](٣)، وقال بعض العلماء: إن في التمثيل بهذه الآية نظراً؛ لأن التعجيز يكون حيث يقتضي بالأمر فعل ما لا يقدر عليه المخاطب؛ كقوله تعالى: ﴿فَٱدْرَءُوا۟ عَنْ أَنفُسِكُمُ ٱلْمَوْتَ﴾ [آل عمران: ١٦٨](٤) ونحوه، أما هذه الآية فمعناها: كونوا بالتوهم والتقدير كذا وكذا(٥). . .

والفرق بين التعجيز والإيجاب في بيان العلاقة بينهما وهي المضادة؛ لأن التعجيز إنما هو في الممتنعات، أما الإيجاب فيكون في الممكنات(٦).



(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٣٦٩.
(٢) انظر: أصول البزدوي مع الكشف ١/ ١٠٨.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ١٠/ ٢٧٤.
(٤) انظر: تفسير القرطبي ٤/ ٢٦٧.
(٥) انظر: البحر المحيط ٢/ ٣٦٠؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٦.
(٦) انظر: نهاية السول ٣/ ٢٤٩؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٥، ٢٦.



الفرق بين الندب والإرشاد

الإرشاد: مصدر أرشد يرشد إذا هدى ودلّ، فالإرشاد هو الدلالة والهداية، وإرشاد الضال: هدايته الطريق وتعريفه إياه[(١)].

والإرشاد مثل قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢][(٢)]، و﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢][(٣)].

والندب كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣][(٤)]، فإن الأمر بالمكاتبة للندب على قول أكثر أهل العلم[(٥)].

ويشترك الإرشاد والندب والإيجاب في استعمال صيغة: (افعل) لكلٍّ منها، وأن الطلب يجري في كلٍّ منها، فالمشابهة بينها معنوية[(٦)].

ويفترق الإرشاد عن الندب بأن الندب يطلب فيه المندوب لمنافع الآخرة. أما الإرشاد فإنه تنبيه إلى منافع الدنيا، وأن الندب فيه الثواب والإرشاد لا ثواب فيه؛ هذا لفظ الأصوليين في الفرق بينهما[(٧)]، وأفضل منه القول بأن المطلوب بالمندوب ثواب الآخرة، والإرشاد تنبيه إلى منافع الدنيا ومصالحها، فإن هذا اللفظ يجمع الفرقين، وأيضاً يحترز فيه عن حتمية الثواب وعدم حتميته.

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ١٧٥، ١٧٦.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٨/ ١٥٧.

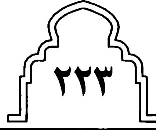
(٣) انظر: تفسير القرطبي ٣/ ٤٠٦.

(٤) انظر: تفسير القرطبي ١٢/ ٢٤٢.

(٥) المكاتبة: إعتاق المملوك يداً حالاً، ورقبة مآلاً حتى لا يكون للمولى سبيل على اكتسابه. انظر: التعريفات ص١٨٣؛ تحرير ألفاظ التنبيه ص٤٤٥؛ الإنصاف ٧/ ٤٤٦؛ المغني ١٤/ ٤٤١؛ بداية المجتهد ٢/ ٤٨٣.

(٦) انظر: نهاية السول ٢/ ٢٤٧.

(٧) انظر: المحصول للرازي ١/ ٢/ ٨٥؛ الإحكام للآمدي ٢/ ١٤٢؛ كشف الأسرار ١/ ١٠٧؛ البحر المحيط ٢/ ٣٥٧؛ نهاية السول ٢/ ٢٤٧؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٠؛ المستصفى ١/ ٤١٩، ٤٢٢؛ فواتح الرحموت ١/ ٣٧٢.



٢٢٣

الفرق بين الندب والتأديب

التأديب: مصدر أدّب يؤدّب، من الأدب وهو الدعاء إلى المحامد والنهي عن المقابح(١).

ومثال التأديب: قوله ﷺ لعمر بن أبي سلمة(٢) في صغره: «**يا غلام! سم الله، وكُلْ بيمينك، وكُلْ مما يليك**»(٣).

والتأديب من الندب عند البيضاوي رحمه الله إذ قال: إن الفرق بينهما فرق ما بين العام والخاص؛ لأن الندب يقصد به ثواب الآخرة، والتأديب يقصد به تهذيب الأخلاق، وربما يستجلب به الثواب، فالندب أعم من هذا الوجه فكل تأديب ندب وليس كل ندب تأديباً(٤).

أما الرازي والتفتازاني والبخاري ـ رحمهم الله ـ فقالوا: إن التأديب يقرب من الندب. وقولهم هذا يدل على تغايرهما وأنه ليس بينهما عموم وخصوص كما ورد عن البيضاوي(٥).

وذهب الفتوحي رحمه الله إلى أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه؛ لأن الأدب متعلق بمحاسن الأخلاق وذلك أعم من أن يكون مكلفاً أو غيره؛ لأن عمر بن أبي

---

(١) انظر: لسان العرب ١/٢٠٦.

(٢) هو: عمر بن أبي سلمة بن عبد الأسد القرشي المخزومي، ربيب رسول الله ﷺ، أمه أم سلمة زوج النبي ﷺ، أبو حفص، كان له تسع سنين يوم قبض النبي ﷺ، شهد مع علي الجمل واستعمله على البحرين وعلى فارس. وتوفي بالمدينة سنة ٨٣هـ.
ترجمته في: أسد الغابة ٤/٧٩.

(٣) متفق عليه، كتاب الأطعمة، باب التسمية على الطعام والأكل باليمين، حديث رقم (٥٣٧٦) في الفتح ٩/٥٢١، مسلم كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما ٣/١٥٩٩ حديث رقم (١٠٨).

(٤) انظر: منهاج الأصول مع نهاية السول ٢/٢٤٦، ٢٤٧؛ البحر المحيط ٢/٣٥٧.

(٥) انظر: المحصول ١/ق١/٥٨؛ التلويح ٢/٥١؛ كشف الأسرار ١/١٠٧.

سلمة كان صغيراً والندب مختص بالمكلفين وأعم من أن يكون من محاسن الأخلاق، إذ يقصد به غيره أيضاً كثواب الآخرة[1].



(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٢.

٢٢٤

الفرق بين الإباحة والامتنان

الامتنان: مصدر امتنّ عليه يمتنّ، من المِنَّة ـ بكسر الميم ـ وهو الإحسان والإنعام، يقال: مَنّ عليه يَمَنّ وامتنّ إذا أحسن وأنعم، والاسم المِنّة.

وقيل: الامتنان مخصوص بالإحسان إلى من لا يستثنيه ولا يطلب الجزاء عليه(١).

ومثال الامتنان: قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًاۚ﴾ [المائدة: ٨٨](٢).

ويتشابه الامتنان والإباحة في دخول الإذن في كليهما، إذ الممنون لا يكون إلّا مأذوناً فيه وكذلك المباح(٣).

وفرّق الأصوليون بينهما في أن الإباحة مجرد إذن مطلق، أما الامتنان فلا بد فيه من اقتران حاجة الخلق لذلك الممنون فيه مع عدم قدرته عليه.

وقال ابن عبد الشكور(٤) رحمه الله: إن الإباحة تكون في الشيء الذي سيوجد، بخلاف الامتنان.

وقال الزركشي رحمه الله: الامتنان بمعنى: الإباحة، لكن الظاهر منه تذكير النعمة(٥).

---

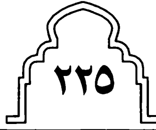
(١) انظر: لسان العرب ١٣/٤١٧، ٤١٨.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٢٢؛ نهاية السول ٢/٢٤٨.

(٣) ابن عبد الشكور هو: محب الله بن عبد الشكور البهاري، الفقيه، الحنفي، الأصولي، المنطقي، المحقق. من أهم مؤلفاته: رسالة المغالطة العامة، سلم العلوم في المنطق، مسلم الثبوت في الأصول. توفي سنة ١١١٩هـ.
ترجمته في: الأعلام ٥/٢٨٣؛ الفتح المبين ٣/١٢١.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٢٢؛ نهاية السول ٢/٢٤٨؛ البحر المحيط ٢/٣٥٨؛ مسلم الثبوت ١/٣٧٢؛ الكليات ص١٧٩.

(٥) انظر: لسان العرب ٤/٣٥٢ ـ ٣٥٤.



الفرق بين التسخير والسُّخريا

التسخير والسُّخريا كلاهما من مشتقات سخر.

يقال: سخَّرته سِخْرِيّاً بمعنى: التذليل والتطويع والقهر، وسخّره سِخْرِيّاً وسُخريّاً إذا كلّفه ما لا يريد وقهره وطوعه، وكل مقهور مدبر لا يملك لنفسه ما يخلصه من القهر فذلك مسخّر.

ويقال: سخرت به سُخريّاً وسخريَّة بمعنى: الاستهزاء والتهكُّم[١].

والفرق بين التسخير والسخريّة واضح من معناهما اللغوي، إذ معنى التسخير التذليل، والسخرية الاستهزاء.

إلا أن الأصوليين تنازعوا في المراد منهما في إطلاق المصنفين وتمثيلهم بقوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥][٢]؟، فقال بعضهم: إن المراد هو السخريّة بمعنى: الاستهزاء، قاله الزركشي رحمه الله[٣].

وقال: وقع في عباراتهم التسخير بدل السخريا والصواب: إنه السخريا فإن السخريا الهزء؛ كقوله تعالى: ﴿إِن تَسْخَرُوا۟ مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ [هود: ٣٨][٤]، أما التسخير فهو نعمة وإكرام؛ كقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٣][٥].

بينما قال الإسنوي رحمه الله: التسخير كقوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥][٦]، ـ وساق الفرق بينه وبين التكوين وسيأتي ـ[٧]. وقال: إن التسخير هو الذلة والامتهان في العمل ومنه قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا﴾ [الزخرف: ١٣][٨] أي: ذلّله لنركبه، والعلاقة فيه ـ أي: المشابهة بينه وبين التكوين ـ هو المشابهة

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ١/ ٤٣٩.
(٢) انظر: البحر المحيط ٢/ ٣٥٩.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ٩/ ٣٠.
(٤) انظر: تفسير القرطبي ٩/ ٣٦٦.
(٥) انظر: تفسير القرطبي ١/ ٤٣٩.
(٦) الفرق رقم (٢٢٦ ص٦١٤).
(٧) انظر: تفسير القرطبي ١٦/ ٦٥.
(٨) انظر: تفسير القرطبي ١٦/ ٣٢٤.

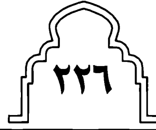
المعنوية وهي التحتم في وقوع هذين وفي فعل الواجب، وقد يقال: العلاقة بينهما هو الطلب.

قال: وادعى بعض الشارحين: أن الصواب السخرية هو الاستهزاء، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ﴾ [الحجرات: ١١] وهذا عجيب، فإن فيه ذهولاً عن المدلول السابق الذي ذكره وهو الانتقال من حالة إلى حالة ممتهنة، وفيه تكرار للإهانة والاحتقار وهي من الأغراض المنصوصة عندهم[١].

فعلى هذا يكون صيغة (افعل) مستعملة في التسخير في السخريّة؛ لأن الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أثبت استعمالها في السخريّة. وأثبت استعمالها في التسخير الأسنوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.



(١) انظر: نهاية السول ٢/٢٤٨، ٢٤٩.



الفرق بين التسخير والتكوين

التكوين: مصدر كوّن يكوّن، من كان يكون كوناً، والكون الحدث، فالتكوين الإحداث، يقال: كوَّنه فتكون؛ أي؛ أحدثه فحدث، والله مكوّن الأشياء؛ أي: مخرجها من العدم إلى الوجود(١).

وفي الاصطلاح: صفة يتأتّي بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة(٢).

والتكوين؛ كقوله تعالى: ﴿كُن﴾ من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢](٣).

والتكوين مما ترد له صيغة (افعل) وقد سماه الغزالي في المستصفى والآمدي «كمال القدرة» وسماه في المنخول «نهاية الاقتدار»(٤).

وبين التسخير والتكوين تشابه معنوي وهو تحتم الوقوع في الواقع عليه والأمر المراد به أحد هذين المعنيين.

والفرق بينهما هو أن التكوين فيه سرعة الوجود من العدم، وليس فيه الانتقال إلى حالة ممتهنة، بخلاف التسخير فإنه لغة التذليل والامتهان(٥).

فخلص من هذا: أن التسخير فيه زيادة اعتبار، وذلك لأن التكوين يقصد به تكوين الشيء المعدوم فقط.

أما التسخير فإنه تكوين الشيء مع صيرورته ممتهناً ومذللاً مع كونه منتقلاً من صورة أو صفة إلى أخرى.

---

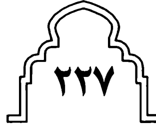
(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ٢٦٣ ـ ٢٦٥؛ الكليات ص٢٥٦.

(٢) انظر: الكليات ص٢٥٦.

(٣) انظر: تفسير القرطبي ١٥/ ٥٩.

(٤) المستصفى ١/ ٤١٨؛ المنخول ص١٣٤؛ الإحكام ٢/ ١٤٣.

(٥) انظر: البحر المحيط ٢/ ٣٥٩؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٣٠؛ حاشية العطار ١/ ٤٧١.



الفرق بين التعجيز والتسخير

بين التعجيز والتسخير تشابه من حيث دخولهما تحت مقتضى صيغة: (افعل).

وفرّقوا بينهما بأن التسخير نوع من التكوين، إذ فيه تحتم الوقوع وذلك لأن معنى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥][١] انقلبوا إليها.

أما التعجيز في مثل قوله تعالى: ﴿كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا . . .﴾ [الإسراء: ٥٠][٢] ففيه إلزامهم أن ينقلبوا وهم لا يقدرون أن ينقلبوا لا لينقلبوا، بل ليظهر عجزهم، فالمأمور في التعجيز لا يكون قادراً على إتيان المأمور به ولهذا يلحق به: افعل كذا إن استطعت، مثل: ﴿فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨][٣] والمراد منه النفي، فالإتيان بالشمس من المغرب ليس بموجود ولا هو بمقدور أصلاً[٤].

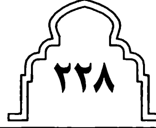


(١) انظر: تفسير القرطبي ١/ ٤٣٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ١٠/ ٢٧٤.

(٣) انظر: المرجع السابق ٣/ ٢٨٣.

(٤) انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/ ١٠٨؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٦؛ البحر المحيط ٢/ ٣٥٩، ٣٦٠.



الفرق بين التسخير والإهانة

الإهانة: مصدر أهان يهين إذا استخف بالمعان واستحقره، فالإهانة الاستخفاف والاستحقار[١].

ومثال الإهانة: قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ۝٤٩﴾ [الدخان: ٤٩][٢]، ومن الأصوليين من يسميه التهكُّم[٣].

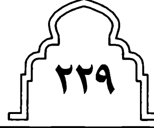
وضابط الإهانة: أن يؤتى بلفظ ظاهره الخير والكرامة والمراد ضده، وبهذا فارق السخرية[٤].

وفرّقوا بينه وبين التسخير بأن التسخير عبارة عن تكوين على جهة التبديل لمن جعلهم الله على صفة ما، والإهانة عبارة عن تعجيزهم فيما يقدرون عليه؛ أي: أنتم أحقر من ذلك. هذا الفرق نقله الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن ابن الحاجب[٥].

وفرّقوا بينهما أيضاً بعدم ذكر المهان به في الإهانة بخلاف التسخير فإنه يذكر معه المذلل به[٦].



(١) انظر: لسان العرب ٢٣/٤٣٨، ٤٣٩.
(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٦/١٥١.
(٣) انظر: المستصفى ١/٤١٨؛ المنخول ص١٣٣؛ الإحكام للآمدي ٢/١٤٣.
(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٢٧؛ البحر المحيط ٢/٣٦٣؛ حاشية العطار ١/٤٧٢.
(٥) انظر: البحر المحيط ٢/٣٥٩.
(٦) انظر: حاشية العطار ١/٤٧٢.



الفرق بين الإهانة والاحتقار

الاحتقار: مصدر احتقره يحتقره إذا أذله واستصغره، فالاحتقار هو: الإذلال والاستصغار[(١)].

والاحتقار مثل قوله تعالى حكاية عن موسى وهو يخاطب السحرة: ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [الشعراء: ٤٣][(٢)]؛ أي: إن السحر في مقابلة المعجزة حقير[(٣)].

ويشترك الاحتقار والإهانة في الاستخفاف بالموجه إليه أحدهما، وفرّقوا بينهما بأن الإهانة إنما تكون بقول، أو فعل، أو ترك قول، أو ترك فعل، دون مجرد الاعتقاد؛ كترك إجابته، ولا يكون بمجرد الاعتقاد فإن من اعتقد في شيء أنه لا يعبأ به ولا يلتفت إليه، يقال: إنه احتقره ولا يقال: إنه أهانه ما لم يصدر منه قول أو فعل ينبئ عن ذلك، فالاحتقار قد يكون بمجرد الاعتقاد. والحاصل أن الإهانة هو الإنكار؛ كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان: ٤٩][(٤)] والاحتقار عدم المبالاة؛ كقوله تعالى: ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [الشعراء: ٤٣][(٥)].



---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ٢٠٧.
(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٣/ ٩٧.
(٣) انظر: نهاية السول ٢/ ٢٥٠.
(٤) انظر: تفسير القرطبي ١٦/ ١٥١.
(٥) انظر: نهاية السول ٢/ ٢٥٠؛ البحر المحيط ٢/ ٣٦٣؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٧؛ فواتح الرحموت ١/ ٣٧٢.



الفرق بين الإنذار والتهديد

الإنذار: مصدر أنذره ينذره إذا أعلمه وخوّفه وحذّره، فالإنذار هو الإعلام والتخويف والتحذير(١).

والتهديد: مصدر هدّده يهدده إذا توعده وخوّفه، فالتهديد هو التوعد والتخويف(٢).

وتستعمل (افعل) في كل من الإنذار والتهديد، ففي الإنذار كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا۟ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [إبراهيم: ٣٠](٣). وأما التهديد فكقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠](٤).

ويشترك التهديد والإنذار في ورودهما لأجل ارتكاب محرم أو مكروه.

وجعل بعض الأصوليين الإنذار من أقسام التهديد؛ كالبيضاوي والرازي ـ رحمهما الله ـ(٥).

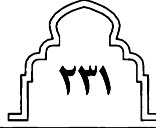
أما بعض الأصوليين ففرّقوا بينهما بأن التهديد هو التخويف. أما الإنذار هو إبلاغ المخوف.

وقيل: الإنذار يجب أن يكون مقروناً بالوعيد كالآية، والتهديد لا يجب فيه ذلك، بل ويكون مقروناً وقد لا يكون.

وقيل: التهديد عرفاً أبلغ في الوعيد والغضب من الإنذار وأن الفعل المهدد عليه يكون ظاهره التحريم والبطلان، وفي الإنذار قد يكون كذلك وقد لا يكون(٦).

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٢٠١.
(٢) انظر: لسان العرب ٣/ ٤٣٣.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ٩/ ٣٦٤.
(٤) انظر: تفسير القرطبي ١٥/ ٣٦٦.
(٥) انظر: المحصول ١/ق٢/ ٥٩؛ المنهاج في نهاية السول ٢/ ٢٤٥، ٢٤٨.
(٦) انظر: نهاية السول ٢/ ٢٤٨؛ الصحاح ٢/ ٨٢٥؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٤؛ كشف الأسرار ١/ ١٠٧؛ البحر المحيط ص٣٥٨، ٣٥٩؛ الكليات ص١٧٩.



الفرق بين مسألة (النهي عن الشيء أمر بضده) ومسألة (متعلق النهي فعل الضد)

النهي في اللغة: مصدر نهى ينهى، ومعناه: المنع، تقول: نهيته عن كذا فانتهى عنه وتناهى، وهو خلاف الأمر. ومن معناه سمي العقل نُهى؛ لأنه يمنع صاحبه من الوقوع فيما يخالف الصواب[١].

وفي الاصطلاح: استدعاء كف عن فعل بالقول على وجه الاستعلاء[٢].

ومن مسائل باب النهي عند الأصوليين مسألة: (النهي عن الشيء أمر بضده)[٣]، ومن مسائله أيضاً: مسألة (متعلق النهي فعل الضد)[٣]. وبين هاتين المسألتين تشابه كبير، فإن قولهم: (أمر بضده) معناه: أن النهي متعلق بالضد، وكذلك قولهم: (متعلق النهي ضد المنهي عنه) هو الأول بعينه. وهذا التشابه أدى إلى بحث الفرق بين هاتين المسألتين في مؤلفات الأصوليين، ففرقوا بينهما من وجوه متعددة فصّل السبكي رحمه الله القول فيها وناقش آراء غيره في الفروق التي ذكروها وهي[٤]:

أولاً: أن الكلام في مسألة: (النهي عن الشيء أمر بضده) هو بحث لفظ ـ أي:

---

(١) انظر: الصحاح ٦/٢٥١٧.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٤٣٠؛ مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٩٥؛ كشف الأسرار للبخاري ١/٢٥٦؛ المدخل لمذهب أحمد ص٢٣٢.

(٣) انظر: البرهان ١/٣٥٠؛ الأحكام للآمدي ٢/١٧٣؛ البحر المحيط ٢/٤٢١؛ الإبهاج ١/١٢٥؛ نهاية السول ٢/٣٠٩؛ شرح تنقيح الفصول ص١٧٢؛ مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٨٥، ٨٨؛ القواعد والفوائد الأصولية ص١٧٣؛ شرح الكوكب المنير ٣/٥٤.
(النهي عن الشيء أمر بضده) يكون ذلك إن كان ضد واحد بالاتفاق؛ كالنهي عن الحركة يكون أمراً بالسكون، وإن كانت له أضداداً فاختلف فيه هل هو أمر بضد واحد أو لا يقضي أمراً بها. انظر المراجع السابقة.

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٧٢؛ الإبهاج ١/١٢٥، ٢/٧٢ ـ ٨١؛ نفائس الأصول خ٢/١٢٥ب؛ نهاية السول ٢/٣٠٨؛ البحر المحيط ٢/٤٣٦؛ سلم الوصول ٢/٣٠٩، ٣١١.

من حيث لفظ النهي وما يضاده ـ أما الكلام في مسألة: (المطلوب بالنهي فعل الضد) فهو بحث معنوي؛ أي: ما يقتضيه معنى النهي، وهذا تفريق الأصفهاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ثانياً: أن قولهم: (النهي عن الشيء أمر بضده) بحث في المتعلِّقات ـ بكسر اللام ـ فإن النهي متعلق بالمنهي عنه، والأمر متعلق بالمأمور به، وقولهم: (المطلوب في النهي فِعل الضد) بحث في المتعلَّقات ـ بفتح اللام ـ.

ثالثاً: إن البحث في مسألة: (النهي عن الشيء أمر بضده) من جهة دلالة الالتزام؛ أي: إن من نهى عن الشيء مطابقة دلّ على طلب ضده التزاماً، والبحث في مسألة: (المطلوب بالنهي فعل الضد) من جهة دلالة المطابقة فيما مدلولهما المطابقة بل هو هو العدم أو ضده؟

التفريق الثاني والثالث من تفريق الإمام القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

رابعاً: وهو تفصيل التاج السبكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: إذا نهى عن شيء ـ كالزنا مثلاً ـ فهناك ثلاثة أمور: أحدها: انتفاء الزنا. والثاني: الكف. والثالث: فعل ضد من أضداده لا يتم الكف أو الانتفاء إلّا به ـ كالوطء المباح أو غيره ـ مما لا يجامع الزنا في آن واحد.

إذا تقرر هذا: فكون المطلوب في النهي الكف أو الانتفاء فهو مسألة: (المطلوب بالنهي فعل الضد) والخلاف فيها قد ينبني على أن شرط المطلوب الإمكان أم لا؟ وعلى أن الانتفاء مقدور أم لا؟

وأما كون (النهي يقتضي الأمر بضده) فمعناه: أن طلب الكف عن المنهي عنه أو طلب انتفائه ـ على أحد القولين ـ هل يستلزم الأمر بضده الذي لا يتم الكف أو الانتفاء إلّا به كالوطء المباح مثلاً أم لا؟

والخلاف في هذه المسألة مبني على أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، لا على ما انبنت عليه المسألة الأولى، فالمسألتان مختلفتان، ليست إحداهما عين الأخرى ولا مستلزمة لها، فالخلاف في مسألة: (المطلوب بالنهي فعل الضد) هو في أن المطلوب بالنهي هل هو الكف أو الانتفاء، والخلاف في مسألة: (النهي عن الشيء أمر بضده) هو في أن هذا النهي ـ الذي هو طلب الانتفاء أو الكف ـ أمر أم لا؟

ثم إن الخلاف في هذه الأخيرة رتّب على الخلاف في المسألة الأولى، فإذا قيل في مسألة: (المطلوب بالنهي فعل الضد) بقول أبي هاشم الجبائي(١) فيها وهو أن لا يفعل ـ وليس فعل الضد كما هو رأي الجمهور(٢) ـ لم يكن النهي أمراً بلا خلاف؛ لأن الأمر طلب فعل لا طلب انتفاء، اتفاقاً.

وإذا قيل بمذهب الجمهور أمكن الخلاف في أن النهي الذي هو طلب الكف أمر بذلك الكف أم لا؟ لأن الكف فعل.

لكن يلزم القائلين بأن النهي أمر بالكف أن يكون نوعاً من الأمر.

وإن فرعنا على أن النهي عن الشيء نفس الأمر بضده لكن أريد بالضد ما لا يتم الكف أو الانتفاء إلّا به؛ كالوطء المباح مثلاً، صارت المسألتان واحدة.

إلّا أن المبحوث عنه في مسألة: (المطلوب بالنهي فعل الضد) هو أن مطلوب النهي الكف أو الانتفاء، والمبحوث في مسألة: (النهي عن الشيء أمر بضده) هو: أن مطلوب النهي فعل الضد الذي لا يتم الكف أو الانتفاء إلّا به أم لا؟

قال التاج السبكي رحمه الله: ويتضح ما قررنا من الفرق بأن الكف فعل أعم من جميع الأضداد؛ لأنه لا ضد إلّا وهو مشتمل على الكف، فإذا قلنا في مسألة: (المطلوب في النهي فعل الضد) المطلوب بالنهي الكف أوردنا الضد الأعم، وقولنا في المسألة الأخرى: (النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده) المراد به الضد الخاص الذي لا يتم الكف أو الانتفاء إلّا به.

ويكون من نُهي عن شيء حينئذ عند القائل: بأن النهي عن الشيء أمر بضده مأموراً بشيئين: أعم، وأخص، الكف، وفعل يحصل في ضمنه الكف.

فالمنهي عن الزنا مثلاً مأمور بالكف عنه، وبفعلٍ يشتمل على ذلك الكف ويلزم منه الكف، ويلزم على هذا أن يثاب على شيئين: الأعم والأخص لتعلق الأمر بهما،

---

(١) الجبائي هو: عبد السلام بن عبد الوهاب الجبائي، من رؤوس المعتزلة، وإليه تنسب فرقة البهشمية منهم. من كتبه: تفسير القرآن، الجامع الكبير، وغيرهما.
ترجمته في: طبقات المفسرين للداوودي ١/ ٣٠١؛ وفيات الأعيان ٢/ ٣٢٥؛ شذرات الذهب ٢/ ٢٨٩؛ تاريخ بغداد ١١/ ٥٥.

(٢) انظر: نهاية السول ٢/ ٣٠٥، ٣٠٦.

وأن يصح نذره لو قال: لله عليّ أن أفعل فعلاً يضاد الزناد وهو الفعل الفلاني ـ وعين فعلاً لم يطلبه الشرع بخصوصه كالنوم مثلاً ـ لزمه الوفاء لكونه مأموراً به في ضمن النهي عن الزنا.

أما والده علي السبكي رَحِمَهُ ٱللَّٰهُ فناقش هذه الفروق السابقة وأدلى برأيه حيث قال: إن قول شارح المحصول ـ أي: الأصفهاني ـ في الفرق ليس بجيد، ورده من وجهين:

الأول: بناه على مذهب تأويل الأمر والنهي بالكلام النفسي ـ قال فيه: لأنه ليس الكلام في مسألة: (النهي عن الشيء أمر بضده) لفظياً فقط كما قال الأصفهاني بل لفظياً ومعنوياً، وحقيقة النهي والأمر أمران نفسيان يعبر عنهما بلفظ الكلام في حقائقهما.

الثاني: أن الأمر بالشيء لفظاً يقتضي أن المطلوب المعنوي مأموراً به على ما قال ـ أي: الأصفهاني ـ فيحصل الاشتباه.

أما قول القرافي رَحِمَهُ ٱللَّٰهُ: فالوجه الأول ـ الثاني في كتابتي لهذا الفرق ـ صحيح، ولكنه لا يفيده بجواب، ولا شك أن المتعلِّق ـ بكسر اللام ـ غير المتعلَّق ـ بفتحها ـ والفرق بينهما صوري، ولا يلزم منه عدم تداخل إحدى المسألتين في الأخرى.

وأما الوجه الثاني ـ الثالث في كتابي لهذا الفرق ـ فقوله: إن النهي عن الشيء أمر بضده التزاماً صحيح، وقوله: المطلوب النهي فعل الضد مطابقة ليس بصحيح، لكنه موافق لظاهر كلام الأصوليين[1]، فحينئذ هذا الجواب الثاني من كلام القرافي ينبغي أن يكون هو العمدة على ظاهر كلام الأصوليين.

ولكن علياً السبكي رَضِيَ ٱللَّٰهُ عَنْهُ لا يوافق عليه إذ له رأي خاص في تفسير مسألة (المطلوب بالنهي فعل الضد) حيث قال في نقده لمذهب الجمهور: إن قول الجمهور: (المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه) ليس بجيد من حيث اللفظ؛ لأن النهي قسيم الأمر في طلب الفعل، فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان أمراً ولكان النهي من الأمر، وقسيم الشيء لا يكون قسماً منه.

ولا شك أن كل متلبس بفعل هو تارك لضده وكل من الفعلين ـ الفعل والترك ـ يصح أن يؤمر به وأن ينهى عنه.

---

(١) سيأتي توضيحه وتوضيح رأي السبكي فيه بعد قليل.

مثاله: السفر والإقامة: ضدان، والتارك للسفر ملتبس بالإقامة قبل الترك للسفر بنفس الإقامة أو معنى آخر. وإن كان كلٌّ منهما يلزم الآخر.

فالمنهي عن ارتكابه شيء لا يحتاج في تصوره إلى غيره، وفعل ضده شيء لا يحتاج في تصوره إلى غيره، والانتهاء شيء ثالث. والانتهاء هو المطلوب بالنهي، لا كما يقول الجمهور من أن المطلوب بالنهي فعل الضد، ولا ما قال أبو هاشم: أن لا يفعل.

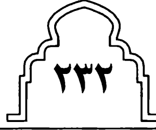
قال السبكي رَحِمَهُ اللَّهُ: وعندي أن الجمهور إنما أرادوا ما قلته ولكن العبارة عنهم غير محررة[1]!.

فالعبارة المحررة أن يقال: إن المطلوب بالنهي الانتهاء. ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهي عنه، ولا يعكس فيقال: المطلوب ضد المنهي عنه فيلزم منه الانتهاء؛ لأنه متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد، فكان معه كالسبب مع المسبب، فالكافر إذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء: كفر أولاً، وهو المنهي عنه، ثم انتهاؤه عنه، والترتيب بينهما في الزمان، ثم تلبُّسه بالإيمان، والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان وإنما هو في الرتبة ترتب المعلولية على العلة وهما في زمان واحد. كذلك الانتهاء وفعل الضد في زمان واحد والانتهاء متقدم بالرتبة تقدم العلية على المعلولية.

قال: وقولهم: (المطلوب بالنهي فعل الضد) مرادهم به الضد العام؛ وهو الانتهاء الحاصل بواحد من أحد أضداد المنهي عنه، وقولهم: (النهي عن الشيء أمر بضده) وقد بينوا أنه بطريق الالتزام مرادهم به الضد الخاص، وهو أحد الأضداد الذي يحصل الانتهاء به وبغيره، فإن أرادوا الضد العام لزم من كل من المسألتين الأخرى لكنه لا يكون تكراراً فلا يكون مسألة واحدة بل هما مسألتان، وإن لزم من معرفة حكم إحداهما معرفة حكم الأخرى، فلا يضرنا ذلك وإنما يحسن السؤال لو كانوا وضعوا مسألة: (أن النهي عن الشيء هل هو أمر بضده أو لا)؛ لأنها مسألة تتوقف على هذه الأخرى فيكون تقديماً لما يجب أن يؤخر.

---

(١) تحرير العبارة: توضيحها وتدقيقها وتصحيحها، وتحرير الكتابة: إقامة حروفها وإصلاح السقط، وتحرير الحساب: إثباته مستوياً لا غلط فيه ولا سقط ولا محو. لسان العرب ٤/ ١٨٤.



٢٣٢

الفرق بين المنهي عنه لأصله والمنهي عنه لوصفه[(١)]

إذا كان المنهي عنه واحداً، فإن النهي الواقع عليه لا يخلو من أن يقع النهي على أصل المنهي عنه، وإما أن يقع النهي عنه لوصفه اللازم له، وإما أن يقع النهي عنه لوصفه المجاور ويسمى الأول المنهي عنه لعينه، ويسمى الآخران المنهي عنه لغيره.

ومثال المنهي عنه لأصله: (الزنا) فإن النهي متسلط على نفس الزنا للفساد الكائن في ذاته وهو اختلاط الأنساب، وقد اقترن المنهي عنه بما يدل على ذلك وهو كونه فاحشة.

ومثال المنهي عنه لوصفه اللازم: (صوم يوم العيد) فإنه منهي عنه ولكن النهي لم يتسلط على ذات الصوم؛ لأنه في ذاته عبادة، وإنما للوصف اللازم له الذي لا ينفك عنه وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى فإنه إنما حرم صومه لأنه يوم ضيافة الله تعالى، والصوم إعراض عنها والإعراض وصف لازم للصوم في يوم العيد لا يقبل الانفكاك عنه.

ومثال ما نهي عنه لوصف مجاور: (وطء زوجته الحائض) فإن الوطء مشروع من حيث إنها زوجته، فإن وطء المنكوحة جائز، وإنما يحرم من أجل معنى مجاور له، وهو الأذى الحاصل بوطء الحائض فالأذى يصاحب الوطء وقت الحيض ثم يفارقه بعد انقطاعه فهو غير متصل به وصفاً، بل مجاور له.

---

(١) هذا الفرق له ارتباط بالفرق بين الفاسد والباطل من حيث إن المنهي عنه لأصله من المعاملات يسمى باطلاً، والمنهي عنه لوصفه يسمى فاسداً عند بعض الأصوليين. فليراجع: الفرق رقم (١٠٨ ص٢٩٣).
وهذا الفرق عقده بعض الأصوليين بين الحرام لذاته والحرام لغيره وهو أخص من المنهي عنه.
انظر: أصول السرخسي ١/٨١؛ التلويح على التوضيح ١/٢٢٠؛ كشف الأسرار ١/٢٥٦؛ حاشية الرهاوي ص٢٥٩.

وقد اتفق العلماء على اقتضاء النوع الأول البطلان والفساد، وأنه إذا أتى به المكلف لا يترتب عليه أي أثر من الآثار التي يرتبها الشارع على العمل الصحيح.

واختلفوا في الثاني والثالث على تفصيلات واسعة لهم في هذه المسألة[١].

ولم يتعرض لضبط الفرق بين المنهي عنه لأصله والمنهي عنه لوصفه إلا القلة من الأصوليين، وأكثرهم ضبطه تحت الحرام لذاته والحرام لغيره.

ومن الأول ما نقله الزركشي رحمه الله عن ابن السمعاني رحمه الله في ذلك من قوله في مسألة صوم يوم العيد: يمكن أن يقال: إن النهي عن الشيء إذا كان لطلب ضده فيكون النهي عن نفس الشيء، وإذا لم يكن لطلب ضده فلا يكون في نفسه منهياً عنه، قال: وعلى هذا تخريج المسائل؛ كالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة فإنه ليس لطلب ضدها وهو ترك الصلاة، وكذلك البيع وقت النداء، حتى لو اشتغل بشيء غير البيع كان منهياً عنه، ولو باع وهو يسعى لم يكن منهياً عنه...

قال: وهذا بخلاف النهي عن صوم يوم العيد.

ونقل أيضاً مثله عن القاضي الحسين من الشافعية[٢].

وحقّق الزركشي رحمه الله الفرق بأن الأصل في النهي رجوعه لمعنى في نفسه ولا يحكم فيه بتعدد الجهة إلا بدليل خاص فيه؛ لأن حقيقة قول الشارع: حرمت صوم يوم النحر تحريم إمساكه مع النية، لا يفهم منه عند إطلاقه سواه، فمن أراد صرف التحريم من الحقيقة إلى أمر خارج احتاج إلى الدليل[٣].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٨٠؛ المستصفى ٢/ ٢٤؛ المحصول للرازي ١/ق٢/٤٨٦؛ الإحكام للآمدي ٢/ ١٨٨؛ شرح تنقيح الفصول ص١٧٣؛ الفروق للقرافي ٢/ ٨٢ ـ ٨٤؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٨٤، وما بعدها؛ تيسير التحرير ١/ ٣٧٦؛ تحقيق المراد ص٣٦٠؛ إرشاد الفحول ص١١٠؛ فواتح الرحموت ١/ ٣٩٦؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٢٨؛ حاشية الرهاوي ص٢٥٩.

(٢) القاضي الحسين هو: الحسين بن محمد بن أحمد القاضي أبو علي المروذي، الفقيه الشافعي، صاحب التعليقة المشهورة عند فقهاء الشافعية على روضة الطالبين للنووي، صاحب ذكاء وفهم دقيق. من مصنفاته: التعليقة والفتاوى، الأسرار في الفقه، شرح الفروع. توفي سنة ٤٦٢هـ.

ترجمته في: طبقات الشافعية لابن السبكي ٤/ ٣٥٦؛ وفيات الأعيان ١/ ٤٠٠.

(٣) انظر: البحر المحيط ٢/ ٤٥٣، ٤٥٤.

وأما التفريق بين الحرام لذاته والحرام لغيره فهو منهج أكثر الأصوليين، إذ قالوا:

الفرق بين الحرام لذاته، والحرام لغيره؛ هو أن التحريم إذا كان لعارض فإنه لا يقع به خلل في أصل السبب ـ أي: الفعل ـ كما هو عند الجمهور وإنما في وصفه ما دامت أركانه وشروطه مستوفاة؛ وأما التحريم للشيء نفسه فإنه يجعل الخلل في أصل السبب ووصفه، وذلك قد يكون بفقد ركن من أركانه أو شرط من شروطه، فيخرج حينئذ عن كونه مشروعاً[(١)].

ويفترقان أيضاً في أن المحرم لعينه إن كان محلاً للعقد؛ كبيع الميتة وقع في العقد باطلاً ولا يترتب عليه أي أثر من آثاره فلا تنتقل الملكية للمشتري باعتباره دافعاً للثمن، ولا من البائع باعتباره دافعاً للمبيع.

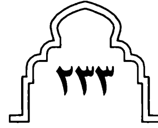
أما المحرم لغيره فإن كان محلاً للعقد؛ كالبيع وقت أذان الجمعة اعتبر العقد صحيحاً واعتبر العاقد آثماً فيترتب على العقد آثاره من انتقال الملكية عند الجمهور، أما الحنابلة والظاهرية فقالوا ببطلان العقد في هذه الحالة، فالمحرم عندهم سواء كان لعينه أو لغيره إن كان محلاً للعقد بطل به العقد.

ويفترقان أيضاً في أن المحرم لعينه لا يباح إلّا للضرورة فلا يباح أكل الميتة إلّا إذا خشي الإنسان الهلاك على نفسه، أما المحرم لغيره فيباح عند الحاجة كرؤية الطبيب المرأة فتباح الرؤية للطبيب المعالج إن كانت الرؤية لازمة للعلاج، فالضرورة المبيحة للمحرم لعينه خاصة بالضرورات الخمس ـ أي: الخشية على النفس أو المال أو العقل أو الدين أو العرض ـ أما الضرورة التي تبيح المحرم لغيره فهي التي يترتب على ترك العمل فيها ضيق وحرج ولو لم تكن من الضرورات الخمس المذكورة[(٢)].



(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ١/ ٨٢، ٨٣.

(٢) انظر: أصول الفقه للبرديسي ص٧٩، ٨٠.



الفرق بين الأمر والنهي

يشترك الأمر والنهي في دخولهما تحت دائرة الطلب والاستدعاء، وبالرغم من ظهور الفرق الإجمالي بينهما وهو الضدية، إذ الأمر استدعاء فعل، والنهي استدعاء كف عن فعل وأن الأمر صيغته مرتجلة لا مقتطع من المضارع، وأن النهي ليس بصيغة مرتجلة وإنما يستفاد من المضارع المجزوم الذي دخلت عليه لا، وأن الأمر وجودي والنهي عدمي، إلّا أن الأصوليين قد أجملوا القول في الفرق بينهما تارة حين قالوا: إن النهي مقابل للأمر في كل أحواله(١).

وفصّلوا ما أجملوه تارة أخرى، إذ فرّق بعضهم بين الأمر والنهي بتفصيل الأحكام التي يختلفان فيها.

وقد سلكوا في ذلك مسلكين، فمنهم من أثبت الفروق حسب ما ترجّح لديه من الأحكام في كلٍّ منهما، ومنهم من فرّق بينهما بالمقارنة بين الأقوال والآراء الواردة في كلٍّ منهما، والطريق الأولى سار عليها الزركشي إذ إنه ذكر ما يمتاز به النهي عن الأمر فيما يلي(٢):

أولاً: إن الأمر المطلق يقتضي فعل مرة على الأصح، والنهي يقتضي التكرار على الدوام.

ثانياً: النهي لا يتصف بالفور والتراخي مع الإطلاق، والأمر يتصف بذلك على الأصح.

ثالثاً: النهي لا يقضي إذا فات وقته المعين بخلاف الأمر.

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٢٤؛ الإحكام للآمدي ٢/ ١٨٧؛ روضة الناظر ٢/ ١١١؛ شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٣٥؛ مختصر المنتهى بشرح العضد ٥/ ٩٥؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٧٧؛ الكليات ص١٨١.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢/ ٤٥٦.

رابعاً: النهي بعد الأمر بمنزلة النهي ابتداء قطعاً على الطريقة المشهورة، وفي الأمر خلاف.

خامساً: تكرار النهي يقتضي التأكيد، بخلاف تكرار الأمر على أحد الوجهين.

سادساً: الأمر يقتضي الصحة بالإجماع، والنهي يدل على فساد المنهي عنه على أحد الوجهين.

سابعاً: النهي المعلق على شرط يقتضي التكرار بخلاف الأمر المعلق على شرط، على الأصح.

ثامناً: إن النهي عن الشيء ليس أمراً بضده، والأمر بالشيء نهي عن ضده إذا كان على طريق الإيجاب.

تاسعاً: إذا نهي عن أشياء بلفظ التخيير لم يجز له فعل واحد منها؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤][(١)]. هذا وقد نقل الفرقين الأخيرين ـ الثامن والتاسع ـ عن ابن فورك رَحِمَهُ اللَّهُ.

ومن إمعان النظر في هذه الفروق يلاحظ أنها على ما ترجح عنده رَحِمَهُ اللَّهُ من الأحكام المذكورة في كل مسألة من المسائل التي قارن فيها الأمر مع النهي.

ومع أن هذا الأسلوب مقبول في التفريق إلّا أنه يرد عليه المخالفة في المسائل المقارن فيها كل واحد من الأمر والنهي. إذ هناك من يرجح آراءَ غير ما رجحها صاحب الفرق، فمثلاً فرّق ابن الحاجب رَحِمَهُ اللَّهُ بينهما حسب ما ترجّح عنده في هذه المسائل من ذلك قوله[(٢)]:

أولاً: إن حكم صيغة النهي المطلق الفورية؛ لأن النهي عن الفعل إنما هو للمنع درء لما فيه من المفسدة والمضرة، ولا يتحقق ذلك إلّا بالترك في الحال وفي كل الأوقات، أما الأمر ففيه الخلاف هل هو على الفور أو لا؟

ثانياً: إن حكم صيغة النهي التكرار فيشمل حكمها جميع الأزمنة؛ لأنه مقتضى الدوام ولازم له، والخلاف وارد في الأمر.

---

(١) انظر: القرطبي ١٩/ ١٤٨.

(٢) انظر: مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/ ٩٥؛ فواتح الرحموت ١/ ٣٩٦؛ تحقيق المراد ص١٦٢.

ثالثاً: النهي الوارد بعد الوجوب للتحريم ولا يعتبر تقدم الوجوب قرينة دالة على الإباحة، وهذا بخلاف الأمر بعد الحظر ففيه الخلاف.

ومن هنا كانت طريقة الفرق بالمقارنة أولى في مثل هذا الباب وهي الطريق التي سلكها آخرون؛ كالطوفي، وابن النجار وغيرهم حيث فرّقوا بينهما من الأوجه التالية[1]:

أولاً: إن في الأمر المجرد أقوالاً وهي: الوجوب والندب والإباحة والوقف وأنه للقدر المشترك بين الوجوب والندب، وأنه مشترك بين الوجوب والندب، وأنه لأحدهما لا بعينه، وقد ذكر الأصوليون في مقتضى النهي مقابلات هذه الأقوال في النهي وهي التحريم، والكراهة، والإباحة، ولعل المراد الصحة، والوقف، وأنه للقدر المشترك بين التحريم والكراهة، وأنه مشترك بين التحريم والكراهة وهو مطلق الترك، وهو أن جواز الفعل في القدر المشترك مستفاد من الأصل؛ أي: أن الأصل جواز العمل ثم طرأ عليه الكراهة في حال النهي عنه. وفيما إذا جعل للكراهة يكون جواز الفعل مستفاداً من اللفظ؛ أي؛ أن لفظ النهي يوحي بجواز الفعل مع ترجيح كفة الترك والابتعاد وعدم الفعل.

ثانياً: أن العلماء قد اختلفوا في الأمر يقتضي التكرار أم لا؟ فمن رآه للتكرار اعتبر النصوص المصرحة بالتكرار أنها للتأكيد. وأما من لم يرَ التكرار فجعلها قرائن دالة على التكرار والأصل عدمه فيخرج من العهدة بفعلة واحدة. وأما النهي فالمشهور من مذاهب العلماء أنه يقتضي التكرار لاقتضائه الكف أبداً على تكرر الأزمنة، بالرغم من أنه ذهب بعضهم إلى أنه لا يقتضي التكرار.

ثالثاً: أن الأمر المعلق على شرط أو صفة إن ثبت أنه علة فلا خلاف في تكرره بتكرره وإن لم يكن علة فإن قيل: الأمر المطلق للتكرار فهاهنا أولى، وإن قيل: ليس للتكرار اختلفوا هاهنا، وأما النهي المعلق بما يتكرر فمن قال: مطلق النهي يقتضي التكرار أثبت التكرار هاهنا بطريق الأولى، ومن قال: لا يقتضي التكرار اختلفوا هل يقتضيه أم لا؟ والأظهر أنه يقتضيه بخلاف الأمر.

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٤٠، ١٧١؛ شرح مختصر الروضة ٢/٤٤٢ ـ ٤٤٧؛ ٢/ ٢٧٣، ٣٧٧؛ كشف الأسرار للبخاري ٢/٣٣١؛ فتح الغفار ١/٣٦.

رابعاً: أن النهي بعد الأمر يقتضي التحريم بخلاف الأمر بعد الحظر حيث لم يقتض الوجوب عرفاً.

وتقرير الفرق هو: أن الآمر إذا قال: (صم) ثم قال: (لا تصم) فقد رفع بهذا النهي الإذن أولاً في الصوم بكليته، وإذا قال: (لا تصِد) ثم قال: (صِد) فهاهنا لم يرفع الإذن في الصيد بكليته بل رفع المنع منه فبقي الإذن فيه وهو الإباحة.

ويفترقان أيضاً في أن مقتضى النهي وهو الترك موافق للأصل وهو البراءة بخلاف مقتضى الأمر وهو الفعل.

ويفترقان أيضاً في أن النهي لدفع مفسدة المنهي عنه، والأمر لتحصيل مصلحة المأمور به واعتناء الشارع بدفع المفاسد أشد من اعتنائه بجلب المصالح.

ويفترقان أيضاً من حيث إن القول بالإباحة في الأمر بعد الحظر سببه وروده في القرآن والسنّة كثيراً للإباحة، وهذا غير موجود في النهي بعد الوجوب.



الفصل الثالث

الفروق في الترجيح، والاجتهاد، والفتوى

- وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الفروق في التعارض والترجيح.

المبحث الثاني: الفروق في الاجتهاد والتقليد.

المبحث الثالث: الفروق في الفتوى والحكم.

المبحث الأول

الفروق في التعارض والترجيح

وفيه خمسة فروق



٢٣٤

الفرق بين التعارض والتناقض

في باب التعارض والترجيح يفرّق الأصوليون بين تعارض الدليلين وتناقضهما.

وإذا كان معنى التعارض في الأدلة: أن يدل أحدهما على منافي ما يدل عليه الآخر[١]، وكان معنى التناقض هو: اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى[٢]، فثمة التقاء بين التعارض والتناقض؛ لأن كلّاً منهما يقتضي أن يأخذ كل واحد من الدليلين اتجاهاً يخالف اتجاه الدليل الآخر. والسؤال الوارد هنا هو: هل يؤدي هذا الالتقاء بين التعارض والتناقض إلى صلاحية انطباقهما على أدلة الشرع؟ أو أن الفرق واقع بينهما في هذا الباب؟

الجواب: هو أن الأصوليين فرّقوا بين التعارض والتناقض، فقالوا في الفرق بينهما في الأدلة خاصة: إن التناقض يوجب بطلان نفس الدليل، أما التعارض فإنه يمنع ثبوت الحكم من غير تعرض لذات الدليل من حيث صحته وبطلانه[٣].

وإذا كان كذلك فالتناقض ممنوع في الأدلة؛ لأن الأدلة لا يبطل بعضها بعضاً، إذ إن إبطال بعضها البعض يؤدي إلى نسبة الجهل والسفه إلى صاحب الشرع وهذا ممنوع، وأما التعارض فإن النصوص والأدلة تحتمله لجهلنا بالناسخ، فالمتعارض يقرر الدليل ويلزم نسبة الجهل إلى المستدل الذي بدا له التعارض وليس إلى واضع الدليل[٤].

وقال بعض الأصوليين: إن كلّاً من التعارض والتناقض مستلزم أحدهما للآخر في النصوص خاصة[٥].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٠٥؛ نشر البنود ٢/ ٢٧٣؛ إرشاد الفحول ص٢٤١.

(٢) انظر: التعريفات ص٦٨.

(٣) انظر: أصول الفقه للزحيلي ٢/ ١١٧٣.

(٤) انظر: فتح الغفار ٣/ ٤٣.

(٥) انظر: أصول الفقه للزحيلي ٢/ ١١٧٣؛ سلم الوصول للمطيعي ٤/ ٤٣٣.

وجه ملازمة التعارض للتناقض هو: أنه لما كان المقصود بالنص إثبات الحكم أو نفيه، وكان أحد النصين مخالفاً للآخر في هذا المقصود، كان مناقضاً له؛ لأن أحدهما يثبت حكماً والآخر ينفيه مع اتحاد مصدرهما ووقتهما وموضوعهما فما كان كذلك فهو متناقض؛ لأنه لا بد أن يكون أحدهما صادقاً بالنسبة للحكم والآخر كاذباً لا محالة.

فلا يصدر عن الشارع دليلان متعارضان؛ لأن التعارض معناه التناقض وهو محال على الشارع؛ لأنه أمارة العجز والعجز محال عليه.

أما استلزام التناقض للتعارض فإن كان التناقض بين دليلين اثنين كل واحد منهما مستقل عن الآخر، فإن وجه الملازمة بينهما هو: أن التناقض أخص من التعارض والأخص يستلزم الأعم.

ولكن إن كان التناقض في دليل واحد ـ بأن يرد دليل واحد يفيد اختلاف قضيتين إيجاباً وسلباً فيصح إطلاق التناقض عليه ـ فحينئذ يستلزم التعارض إذا عارضه دليل آخر في إحدى القضيتين، وذلك لأن التعارض لا يكون إلّا بين دليلين اثنين ولا يمكن أن نقول: إن هذا الدليل متعارض في نفسه، ولكن نقول متعارض مع غيره. أما التناقض فيصح أن نقول: أنه متناقض في نفسه ويصح أيضاً أن نقول: إنه مناقض لغيره.

فإذا فرض وجود التناقض في دليل من الأدلة التي هي نص فإنه باطل وليس صحيحاً.

وكذلك إذا وجد تعارض بين دليلين كلٍّ منهما نص، فإنهما حينئذ متناقضان وما داما كذلك فهما باطلان.

ولا يعترض باحتمال النسخ؛ لأنه إذا عرف الناسخ فلا تعارض حينئذ.

وانظر الفرق بين المعارضة والمناقضة في الفرق رقم ١٤٧.





٢٣٥

الفرق بين تعارض الحديثين وتعارض القياسين

يختلف الإجراء الذي يتخذه المجتهد في حالة تعارض خبرين لديه عن الإجراء في حالة تعارض قياسين، فقال الأصوليون: إنه في حالة تعارض حديثين أو خبرين تعارضاً نهائياً فإنهما يتساقطان ولا يعمل بواحد منهما. بينما إن كان التعارض بين قياسين فإن المجتهد يتخير أحدهما.

وإذا كان الخبر والقياس كلٌّ منهما أصل من أصول الشريعة، فما الفرق الذي أدى إلى اختلافهما في حالة التعارض مع مثلهما؟

قال الأصوليون: الفرق هو أنا نقطع أن النبي ﷺ ما تكلم بالحديثين معاً ـ هما متعارضان ـ لأن التعارض يستلزم التناقض في النصوص وفيه نسبة الجهل إلى صاحب النص المتناقض ولا يصح ذلك في جانب الشارع. فأحدهما منسوخ قطعاً، ولعدم علمنا بالمنسوخ نترك كليهما، بخلاف القياس فإن القياس إذا عارض قياساً فإنه لا يرجع إلى نسبة الجهل إلى الشارع، وإنما هو راجع إلى تصور المجتهد الذي قام القياس في نفسه[١].

وهذا يجر إلى الكلام عن الفرق بين ترجيح الأخبار وترجيح العلل وهو: أن مدار الترجيح في الأخبار يستند إلى النظر في عوامل ومؤثرات من قبيل فهم الناقل وبصيرته وقوة إدراكه. أما مدار الترجيح في العلل فيستند إلى النظر في قوة المناسبة وتوفُّر الشواهد فمن هنا افترقا، وقد قال إمام الحرمين رحمه الله في ذلك:

إن إحدى العلتين إذا انطبقت على أصل مستقر في الشرع وتضمنت الأخرى النقل عنه فهذا مقام النظر، فقد قال قائلون: الناقلة أولى لاشتمالها على الزيادة

---

(١) انظر: البحر المحيط ٦/ ١١٥.

واستشهدوا بخبرين أحدهما يثبت قول الشارع والآخر ينفيه، فالمثبت أولى لاختصاصه بمزية درك يقدر ذهول النافي عنه.

قال: وليس هذا مما نحن فيه بسبيل من جهة: أن مأخذ الأخبار يستند إلى بصيرة الناقل ومرتبته في الدرك وقد يختص المثبت بها، والعلل لا تؤخذ من هذا المأخذ ولكن مسالكها معلومة مسبورة، فلتعرض ولينظر الناظر فيها ثم ليقع الترجيح بحسبها[1].



(١) انظر: البرهان ٢/١٢٨٩، ١٢٩٠؛ البحر المحيط ٦/١٩٢.



الفرق بين ترجيح ما وافق القياس، وترجيح ما كان إلى القواعد أقرب

الترجيح في اللغة: مصدر رجّحت الميزان أرجّحه إذا ثقلته وجعلته راجحاً بزيادة الموزون.

فمعنى الترجيح هو التثقيل أو إظهار الزيادة لأحد المثلين على الآخر وصفاً لا أصلاً[(١)].

واصطلاحاً: تقوية إحدى الإمارتين على الأخرى بما ليس ظاهراً ليعمل بها وتطرح الأخرى[(٢)].

أو هو: إثبات مرتبة أو مزية في إحدى الدليلين على الآخر[(٣)].

وإذا تعارض خبران وانضم إلى إحداهما قياس، فإن بعض الأصوليين يرى الترجيح بالقياس، ورأى بعضهم عدم الترجيح به ولكن يتساقطان ويرجع إلى القياس. ويظهر أثر هذا الخلاف في رجوع المسألة إلى كونها توقيفية أو قياسية، ويثمر ذلك فيما لو حكم الحاكم بالمسألة فهل تقبل النقض أو لا؟ وكذلك يكون ترك النص والعمل بالقياس من باب الاستحسان؛ لأنه ترك للخبر بالقياس..

وكذلك إذا كان ثم خبران متعارضان وكان أحد الخبرين أقرب إلى القواعد الشرعية، فإن ما كان أقرب إلى قواعد الشرع فهو أرجح.

وهنا ورد سؤال هو: ما الفرق بين ترجيح المعتضد بالقياس، وترجيح الخبر الأقرب إلى قواعد الشرع؟

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٤٤٥؛ انظر: كشف الأسرار ٤/ ٧٧.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ١١٤٢؛ الأحكام للآمدي ٤/ ٢٣٩؛ كشف الأسرار ٤/ ٧٨؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٦١٦.

(٣) انظر: التعريفات ص٥٦.

قيل في الفرق بينهما: إن القريب من القواعد من الأخبار في حالة الترجيح لا يكون له مخالف، وكل ما في الأمر هو أن أحد الخبرين أقرب من الآخر إلى قواعد الشرع، مع اتفاقهما في موافقة الشرع.

أما في ترجيح أحد الخبرين بالقياس، فثمة خبر يخالف القياس وليس كلاهما يوافق القياس وأحدهما أكثر موافقة، بل إنه كلما كان الخبر أقل مخالفة للقياس فهو أكثر قرباً فكان مرجوحاً. وينتج من ذلك أننا لو أردنا أن نثبت القياس على وفق أحد الخبرين لعجزنا، وذلك لتعين أحدهما في موافقة القياس وكون الآخر مخالفاً وليس موافقاً له.

وأيضاً يفترقان في كون الخبرين المتعارضين وأحدهما أقرب إلى قواعد الشريعة لا يمكن أن يتساقط الخبران، كما في حالة إذا عضد القياس أحد الخبرين؛ لأننا لو أسقطناهما لم نستطع أن نثبت دليلاً نعمل به ـ كالقرب من القواعد الشرعية مثلاً ـ بينما لو أسقطنا الخبرين فيما يعضده القياس لاستطعنا العمل بالقياس وذلك بإثباته هيئة القياس وجعله دليلاً. ولكن في حالة الأقرب إلى قواعد الشرع لا نستطيع إثبات هيئة لقواعد الشرع على أنها دليل مستقل ولكن يتعين العمل بأحد الدليلين بمرجح القرب من القواعد[١].

ومثال الخبرين المتعارضين الذين عضد أحدهما القياس: حديث: «**الضحك ينقض الوضوء**»[٢] مع حديث: «**يبطل الصلاة ولا يبطل الوضوء**»[٣]. ووجه الترجيح بما وافقه القياس هو: أن المعقول المعنى أغلب شرعاً، فالإلحاق بالغالب أولى من الإلحاق بالنادر[٤].

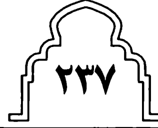
---

(١) انظر: البحر المحيط ٦/ ١٣٩.

(٢) إشارة إلى حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه الذي أخرجه الطبراني عنه. نصب الراية ١/ ٤٧. بينما رسول الله ﷺ يصلي بالناس إذ دخل رجل فتردى في حفرة كانت في المسجد وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم في الصلاة، فأمرهم ﷺ من ضحك أن يعيد الوضوء ويعيد الصلاة. وأخرجه الدارقطني عن أبي المليح بن أسامة: كتاب الطهارة، باب أحاديث القهقهة ١/ ١٦١ ـ ١٧٥.

(٣) ورد عند الدارقطني عن جابر رضي الله عنه بلفظ: «**الضحك ينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء**» ١/ ١٧٣، حديث رقم (٥٨)، وهو حديث منكر. تلخيص الحبير ١/ ١١٥.

(٤) انظر: البحر المحيط ٦/ ١٧٩.



الفرق بين ما يخالف القياس وما يخالف الأصول

يتردد في بعض المصنفات الأصولية أو الفقهية هذا الاصطلاح وهو مخالفة القياس أو مخالفة الأصول، وإذا كان القياس أحد الأصول فما الفرق بين الاصطلاحين؟

تعرض الطوفي رحمه الله في معرض بيان قبول خبر الواحد فيما يخالف القياس وفيما يخالف الأصول[1] للفرق بينهما فقال: إن الفرق بين المسألتين ـ أي: مخالف القياس ومخالف الأصول ـ مما يستشكل، فيقال: ما الفرق بين ما خالف القياس وبين ما خالف الأصول؟

فالحنفية يمثلون لمخالف الأصول بخبر المصراة، وهو قوله ﷺ: «**لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر**»[2] فإنه مخالف للأصول عندهم.

وجه مخالفته للأصول عندهم أنه أثبت الرد من غير عيب ولا شرط، والرد في البيع إنما يكون بشرط البائع أو عيب يطلع عليه المبتاع، وهذا لم يشترط لبناً كثيراً وليس فقد كثرة اللبن عيب؛ لأن فقد أصله ليس بعيب، ففقد وصفه أولى أن لا يكون عيباً.

وأيضاً؛ فإنه قدر الخيار بثلاثة أيام وخيار الرد بالعيب لا يتقدر بوقت محدود[3].

---

(١) هذا مذهب الحنابلة كما بيّنه الطوفي رحمه الله، أما الحنفية فلا يأخذون بخبر الواحد إذا خالف الأصول، وبعض المالكية لا يأخذون بخبر الواحد إذا خالف القياس.
انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٢٣٧؛ المحصول لابن العربي ص٤١٦؛ ميزان الأصول ص٣٢٣، ٣٢٥.

(٢) متفق عليه عن أبي هريرة. البخاري: كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر وكلُّ محفلة، في الفتح ٤/ ٣٦١، حديث رقم (٢١٥٠). مسلم: كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه ٣/ ١١٥٥، حديث رقم (١١).

(٣) انظر: شرح فتح القدير ٥/ ٤٩٨ ـ ٥٠٠، ٦/ ٢، وما بعدها؛ الشرح الصغير ١/ ٥٦، ٥٧؛ =

وأما مثال مخالف القياس فالحديث السابق نفسه ـ عند من يرده ـ يخالف القياس من حيث كونه ضمن اللبن بالتمر، والقياس أن يضمن المثلي بمثله والتمر ليس مثلاً للبن، أو يضمن بقيمته إن لم يكن له مثل(١).

ومن الأمثلة لما خالف القياس أيضاً الاستحسان وهو دليل طارئ يخالف القياس أو الأدلة.

والفرق بين القياس والأصول هو: أن القياس أخص من الأصول؛ لأن كل قياس أصل وليس كل أصل قياساً، فما خالف القياس قد خالف أصلاً خاصاً وما خالف الأصول يجوز أن يكون مخالفاً للقياس والنص والإجماع والاستدلال والاستصحاب أو غير ذلك من الأدلة الإجمالية للفقه.

وقد يكون الخبر موافقاً للقياس موافقاً لبعض الأصول، وقد يكون العكس؛ كانتقاض الوضوء بالنوم، فإنه موافق للقياس من حيث إنه تعليق للحكم بمظنته كسائر الأحكام المعلة بمظانها. وهو مخالف لبعض الأصول، كالاستصحاب؛ لأن الأصل عدم خروج الحدث؛ وقد ذهب إلى هذا بعض أهل العلم.

وقد يكون مخالفاً لهما جميعاً ـ كما تقدم مثاله عند الحنفية بحديث المصراة ـ فإن القياس كما دلّ على ضمان الشيء بمثله كذلك النص، الإجماع دلّ على ذلك.

وقد يكون موافقاً لهما؛ كالآثار في تحريم النبيذ موافقة لقياسه على الخمر، والنص والإجماع على تحريمهما والنص على تحريم كل مسكر.

قال الطوفي رَحِمَهُ اللَّهُ: والقسمة رباعية؛ لأن الخبر إما أن يوافق القياس والأصول أو يخالفهما أو يوافق أحدهما دون الآخر(٢).

ولا يخفى أن المقصود بهذا الفرق هو بيان اصطلاحين واردين عن أهل الفن، وليس المقصود هو التعرض لهما بالحكم عليهما أو أحدهما بالصحة والفساد وإلا فإن قول بعض الناس: إن هذا من الشريعة وأنه في نفس الوقت مخالف للقياس

= حاشية البيجوري ١/٣٦٢؛ الفروع لابن مفلح ٤/٩٣ ـ ١٠٠؛ المحصول لابن العربي ص٤٢٠.

(١) انظر: حاشية رد المحتار ٥/٤٩؛ بداية المجتهد ٢/٤٠٧؛ مغني المحتاج ٢/٢٨١، ٢٨٣؛ المغني لابن قدامة ٥/٢٣٩.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٢٣٧، ٢٣٨.

الصحيح خطأ فاحش لا يليق بمقام الشريعة المنزهة عن الطرق المؤدية إلى المفاسد.

وقد قال ابن القيم رحمه الله: إن أصل هذا اللفظ ـ مخالف القياس ـ هو أن القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والفاسد، والصحيح هو الذي وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، فالأول قياس الطرد والثاني قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به نبيه ﷺ، فالقياس الصحيح مثل: أن تكون العلة التي علّق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير تعارض في الفرع يمنع حكمها.

ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط، وكذلك القياس بإلغاء الفارق وهو: أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع فمثل هذا القياس أيضاً لا تأتي الشريعة بخلافه، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأحكام بحكم يفارق به نظائره، فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف الذي اختص به ذلك النوع قد يظهر لبعض وقد لا يظهر وليس من شرط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس، فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر، وحيث علمنا أن النص ورد بخلاف القياس علمنا قطعاً أنه قياس فاسد بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصورة التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً ولكن يخالف القياس الفاسد وإن كان بعض الناس لا يعلم فساده.

ثم بيّن رحمه الله الأمثلة في كثير من المسائل التي قيل إنها مما خالف القياس كالمضاربة[١]، والمساقاة[٢]، والمزارعة[٣]... وبين الشُّبه التي أدت إلى القول إنها تخالف القياس عند من تراءى له ذلك[٤].

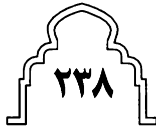
---

(١) في الاصطلاح هي: عقد شركة في الربح بمال من رجل وعمل من آخر. التعريفات ص٢١٨.

(٢) في الاصطلاح هي: دفع الشجر إلى من يصلحه ويسقيه بجزء من ثمره. التعريفات ص٢١٢؛ تحرير ألفاظ التنبيه ص٢١٦.

(٣) في الاصطلاح هي: المعاملة في الأرض ببعض ما يخرج من زرعها والبذر من مالك الأرض. تحرير ألفاظ التنبيه ص٢١٧، والمخابرة مثلها إلا أن البذر من العامل.

(٤) انظر: أعلام الموقعين ٢/٤٠٣، وما بعدها.



الفرق بين الترجيح بالكثرة المؤثرة والكثرة غير المؤثرة من الأدلة

اختلف الأصوليون في الترجيح بكثرة الأدلة المقتضية لحكم يقابل حكماً لم يعضده إلّا الأدلة الأقل، مثل: أن يكون في أحد الجانبين حديث واحد أو قياس واحد وفي الآخر حديثان أو قياس وحديث.

فذهب بعضهم إلى عدم قبول الترجيح بالكثرة؛ لأن الأدلة كالبينات فلو زاد عدد البينات في جهة أحد الخصمين لم تؤثر؛ لأن الشهادة التامة قد قامت فكانت كافية للحكم، فلو زاد أحد الخصمين على الآخر لم تترجح له الحجة؛ ولأن الشيء إنما يتقوى بصفة توجد فيه في ذاته لا بانضمام مثله إليه؛ لأن الوصف لا يقوم بنفسه فلا يوجد إلّا تبعاً لغيره بل يكون كل واحد معارضاً للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض[(١)].

وذهب البعض الآخر إلى جواز الترجيح بكثرة الأدلة؛ لأن الكثرة تفيد قوة الظن، والظن إذا انضم إلى ظن آخر كان أقوى من الظن الواحد؛ ولأن الدليل الواحد لا يقاوم إلّا دليلاً واحداً من جنسه فيتساقطان بالتعارض فيبقى الدليل الآخر سالماً عن المعارضة فيصح الاحتجاج به[(٢)].

ولكن الفريق الأول ـ وعامتهم من الحنفية ـ الذين يمنعون الترجيح بالكثرة ذهبوا إلى الترجيح بها في بعض المواضع، فإنهم يرجحون بها كما في الترجيح بكثرة الأصول ـ فالعلة التي ترجع إلى أكثر من أصل ترجّح على التي ترجع إلى أصل واحد فقط ـ ولا يرجحون بالكثرة في بعض المواضيع. وليس ذلك اضطراباً في

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ١٥٤؛ جمع الجوامع ٢/ ٤٠٥؛ كشف الأسرار ٤/ ٧٩، ٣/ ١٠٢.

(٢) انظر: جمع الجوامع ٢/ ٤٠٥؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٣٤؛ كشف الأسرار ٤/ ٧٨، ٣/ ١٠٢؛ شرح تنقيح الفصول ص٤٢١.

قاعدة الترجيح لديهم ولكن ثمة فرقاً دقيقاً لاحظه أولئك بين كثرة عن كثرة، وهو ـ كما بيّنه صدر الشريعة المحبوبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ أن الكثرة معتبرة في كل موضع يجعل منها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث هو مجموع، وأنها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بكل واحد من الأدلة لا بالمجموع، واعتبر هذا بالشاهد؛ فإن كل أمر منوط بالكثرة كحمل الأثقال والحروب ونحوها الأكثر فيه راجح على الأقل، وكل أمر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلاً، فإن الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف، فكثرة الأصول من قبيل الأول؛ لأنها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة إلى القوة فتعتبر، وكثرة الأدلة من قبيل الثاني لأن كل واحد منها دليل مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الآخر أصلاً، فإن الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو مجموع[1].

ومن هنا يظهر قولهم في الترحيح أنه إنما يقع بوصف هو تابع لا فيما هو أصل، فالنص الخاص أصل مستقل والقياس من أصل مشتق وكذلك لو كان هناك قياس آخر بعلة أخرى، فهذا كله أصول خاصة لا تؤثر في الترجيح لأنها لا أثر لها في قوة التأثير، ولكن لو كان للعلة الواحدة أكثر من أصل انتزعت منها وهو المعبر عنه ـ بكثرة الأصول ـ فإن هذا يصلح للترجيح لأن في هذا بيان لقوة تأثير العلة.

ومن هنا يتبين الفرق بين الكثرة المؤثرة من الأدلة وأنها يرجّح بها والكثرة غير المؤثرة بقوة الدليل، فلا دليل يرجّح بها وهو مذهب الحنفية من الأصوليين.



---

(١) انظر: التوضيح لمتن التنقيح ١٦/٢؛ فتح الغفار ٥٣/٣.

المبحث الثاني

الفروق في الاجتهاد والتقليد

وفيه ستة فروق

٢٣٩

الفرق بين المسائل الاجتهادية والمسائل القطعية

المسائل الاجتهادية هي المنسوبة إلى الاجتهاد، وقد تقدم. وكثيراً ما يعمد الأصوليون إلى التعبير بالاصطلاحين المذكورين وهما: المسائل الاجتهادية والمسائل القطعية. وإذا كانت المسائل تتفق في كونها تتوقف على الدليل، وكونها لا بد فيها من الاعتقاد حتى يتسنى للمكلف العمل بها، فلماذا ميز كل منها باصطلاح خاص، وما الفرق بينهما؟

قال الأصوليون في الفرق: إن الاجتهادية يكتفي فيها بالاعتقاد الظني، والقطعيات يجب فيها الاعتقاد القطعي، والظن والقطع فيهما تابع للدليل[(١)].

فبعض المسائل لا يكفي فيها الدليل المحتمل للخلاف بل لا بدّ من توفّر الأدلة القطعية المفيدة للعلم والقاضية بعدم تطرق الاحتمال، ومن هذه المسائل أصول الدين فلا يجوز الاعتماد فيها على الدليل المحتمل ـ أي: الذي لا يفيد العلم ـ لأن الخطأ فيها سيكون فيه تجويز لما ينزّه الله عنه نفسه، ولهذا شدّد في مسائل عقائد الدين ما لم يشدد في غيرها بخلاف الاحتمال في الفروع، فإن المجتهد لو أخطأ وجوَّز خلاف الحكم المفروض فإن ذلك ليس فيه تجويز لما ينزّه الله عنه نفسه.

قال القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ بعد أن ذكر معنى هذا الفرق: (هذا فرق عظيم بين البابين)[(٢)].

ومن ذلك مسائل بعث الرسل وتصديقهم بالمعجزات وجواز رؤية الله تعالى في الآخرة.

وأمثلة المسائل الفرعية القطعية: وجوب الصلاة والزكاة والحج، والصوم،

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٤٩٩.
(٢) نفائس الأصول، مخطوط ٣/ ١٦٤أ.

وتحريم الربا، والقتل، والسرقة، والسكر، والزنا وكل ما علم من الدين بالضرورة.

وأمثلة المسائل الأصولية القطعية: كون الإجماع والقياس حجة وحجية خبر الواحد ـ قاله الغزالي رحمه الله ـ[1].

أما المسائل الاجتهادية فهي المسائل التي لا يلحق الناظر فيها لوم مع استفراغ الوسع في النظر مثل: مسح الرأس.

ومن أصول الفقه مسألة: هل خرج الشارع عن وضع أهل اللغة باستعمال ألفاظهم في غير موضوعهم وهي: (الحقيقة الشرعية)[2].

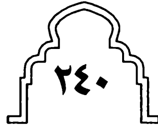
لكن تقسيم أحكام الشريعة إلى اجتهادية وعلمية وعدم عذر المخطيء في الاعتقاديات مع صدقه غير مسلم عند المحققين.



---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٣٥٨؛ نفائس الأصول ٣/ ١٦٤.

(٢) انظر: المحصول ٢/ق٢/ ٧، ٨؛ شرح مختصر الروضة ١/ ٤٩٠، ٤٩٩؛ شرح المنهاج للأصفهاني ٢/ ٨٢٢.



الفرق بين الاتّباع والتقليد

تقدم أن التقليد هو قبول قول الغير من غير حجة ملزمة تدل على وجوب الأخذ بقوله، ـ أو أنه ـ قبول قول الغير من غير معرفة المقلد للدليل التفصيلي الذي استنبط منه حكم المسألة[١].

والاتباع في اللغة: مصدر اتّبع الشيءُ الشيء يتّبعه إذا قفاه وتطلبه وسار في إثره، ويقال: اتبع القرآن؛ أي: ائتم به، وعمل بما فيه[٢].

وفي الاصطلاح: قال الإمام أحمد رحمه الله: الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه[٣].

ونقل ابن القيم رحمه الله وغيره قول ابن خويزمنداد رحمه الله: إن التقليد معناه في الشرع: الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه وذلك ممنوع منه في الشريعة، والاتباع: ما ثبتت عليه حجة.

ونقل في موضع آخر: كل ما اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قبوله بدليل يوجب ذلك فأنت مقلده، والتقليد في دين الله غير صحيح وكل من أوجب الدليلُ عليك اتباع قوله فأنت متبعه والاتباع في دين الله مسوغ، والتقليد ممنوع[٤].

وقال الشيخ الشنقيطي رحمه الله: إنه مما لا بدّ منه معرفة الفرق بين الاتباع والتقليد وأن محل الاتباع لا يجوز التقليد فيه بحال. وأوضح ذلك بقوله: إن كل حكم ظهر دليله من كتاب الله أو سنّة رسوله ﷺ أو إجماع المسلمين لا يجوز فيه التقليد بحال؛

---

(١) انظر: البرهان ٢/١٣٥٧؛ المستصفى ٢/٣٨٧؛ شرح العضد ٢/٣٠٥؛ روضة الناظر ٢/٤٤٩؛ المسودة ص٤٩٤؛ التعريفات ص٦٤؛ المحصول لابن العربي ص٦٠٩؛ شرح الكوكب المنير ٤/٥٤٦، ٥٣٠؛ إرشاد الفحول ص٢٦٥.

(٢) انظر: لسان العرب ٨/٢٧.

(٣) أعلام الموقعين ٢/١٩٧.

(٤) انظر: جامع بيان العلم ٢/١٤٣؛ أعلام الموقعين ٢/١٩٧؛ الإقليد ص١٠٥.

لأن كل اجتهاد يخالف النص فهو اجتهاد باطل، ولا تقليد إلّا في محل الاجتهاد؛ لأن نصوص الكتاب والسنّة حاكمة على كل المجتهدين فليس لأحد منهم مخالفتها كائناً من كان ولا يجوز التقليد فيما خالف كتاباً أو سنّة أو إجماعاً؛ إذ لا أسوة في غير الحق فليس فيما دلت عليه النصوص إلا الاتباع فقط..

والفرق بين التقليد والاتباع أمر معروف عند أهل العلم لا يكاد ينازع في صحة معناه أحد من أهل العلم.

وقال رحمه الله: أما كون العمل بالوحي اتباعاً لا تقليداً فهو أمر قطعي، والآيات الدالة على تسميته اتباعاً كثيرة جداً؛ كقوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٣﴾ [الأعراف: ٣][1]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: ٥٥][2] وساق غير ذلك من الآيات. وقال رحمه الله: والآيات بمثل هذا كثيرة معلومة، فالعمل بالوحي هو الاتباع كما دلت عليه الآيات ولا يصح اجتهاد يخالفه ولا يجوز تقليد في شيء يخالفه.

قال: فاتضح من هذا الفرق بين الاتباع والتقليد: أن مواضع الاتباع ليست محلاً أصلاً للاجتهاد ولا التقليد[3].

وقال ابن القيم رحمه الله في بيان بطلان فهم من جعل التقليد اتباعاً:

فإن قيل: فأنتم تقرون أن الأئمة المقلَّدين في الدين على هدى فمقلدوهم على هدى قطعاً لأنهم سالكون خلفهم.

قيل: سلوكهم خلفهم مبطل لتقليدهم لهم قطعاً، فإن طريقتهم كانت اتباع الحجة والنهي عن تقليدهم. فمن ترك الحجة وارتكب ما نهوا عنه ونهى الله ورسوله عنه قبلهم فليس على طريقتهم وهو من المخالفين لهم، وإنما يكون على طريقتهم من اتبع الحجة وانقاد للدليل ولم يتخذ رجلاً بعينه سوى رسول الله ﷺ يجعله مختاراً على الكتاب والسنّة يعرضهما على قوله. وبهذا يظهر بطلان فهم من جعل التقليد اتباعاً وإيهامه وتلبيسه بل هو مخالف للاتباع، وقد فرّق الله ورسوله وأهل العلم بينهما كما فرقت الحقائق بينهما؛ فإن الاتباع سلوك المتبع والإتيان بمثل ما أتى به[4].

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٧/ ١٦١.
(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٥/ ٢٦٧.
(٣) انظر: الإقليد ص١٧٥ ـ ١٧٨.
(٤) أعلام الموقعين ٢/ ١٩٠، وما بعدها.

وقال في موضع آخر ـ تطرّق فيه إلى التفريق بين التقليد والمتابعة ـ: الفرق بين تجريد متابعة المعصوم ﷺ وإهدار أقوال العلماء وإلغائها: أن تجريد المتابعة أن لا تقدم على ما جاء به قول أحد ولا رأيه كائناً من كان، بل تنظر في صحة الحديث أولاً، فإذا صح لك نظرت في معناه ثانياً، فإذا تبين لك لم تعدل عنه ولو خالفك من بين المشرق والمغرب ـ ومعاذ الله أن تتفق الأمة على مخالفة ما جاء به نبيها ـ بل لا بد أن يكون في الأمة من قال به ولو لم تعلمه، فلا تجعل جهلك بالقائل حجة على الله ورسوله بل اذهب إلى النص ولا تضعف، واعلم أنه قد قال به قائل قطعاً ولكن لم يصل إليك. هذا مع حفظ مراتب العلماء وموالاتهم واعتقاد حرمتهم وإمامتهم واجتهادهم في حفظ الدين وضبطه، فهم دائرون بين الأجر والأجرين والمغفرة، ولكن لا يوجب هذا إهدار النصوص وتقديم قول الواحد منهم عليها بشبهة أنه أعلم بها منك، فإن كان كذلك فمن ذهب إلى النص أعلم به منك فهلا وافقته إن كنت صادقاً، فمن عرض أقوال العلماء على النصوص ووزنها بها وخالف منها ما خالف النص لم يهد أقوالهم ولم يهضم جانبهم بل اقتدى بهم، فإنهم كلهم أمروا بذلك فمتبعهم حقاً من امتثل ما أوصوا به لا من خالفهم فخلافهم في القول الذي جاء النص بخلافه أسهل من مخالفتهم في القاعدة الكلية التي أمروا بها ودعوا إليها من تقديم النص على أقوالهم.

ومن هنا تبين الفرق بين تقليد العالم في كل ما قال وبين الاستعانة بفهمه والاستضاءة بنور علمه، فالأول يأخذ قوله من غير نظر فيه ولا طلب لدليله من الكتاب والسنّة، بل يجعل ذلك كالقلادة الذي يلقيها في عنقه يقلده به، ولذلك سمي تقليداً بخلاف ما لو استعان بفهمه واستضاء بنور علمه في الوصول إلى الرسول ﷺ فإنه يجعلهم بمنزلة الدليل إلى الدليل الأول، فإذا وصل إليه استغنى بدلالته عن الاستدلال بغيره، فمن استدل بالنجم على القبلة فإنه إذا شاهدها لم يبق لاستدلاله بالنجم معنى. وساق قول الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: (أجمع الناس على أن من استبانت له سنّة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد)[1].

وإذا عرفنا الفرق بين التقليد والاتباع فإن من فوائده معرفة أنواع الأحكام، وأن

---

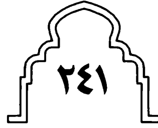
(١) انظر: الروح لابن القيم ص٢٦٤.

منها الحكم المنزل ومنها الحكم المؤول ومنها الحكم المبدل، فالمنزل هو الواجب الاتباع وهو الذي أنزله الله على رسوله وحكم به بين عباده وهو حكمه الذي لا حكم له سواه.

أما الحكم المؤول فهو أقوال المجتهدين المختلفة التي لا يجب اتباعها ولا يكفر ولا يفسق من خالفها، فإن أصحابها لم يقولوا هذا حكم الله ورسوله، بل قالوا: اجتهدنا برأينا فمن شاء قبله، ومن شاء لم يقبله، ولم يلزموا به الأمة، ولو كان هو عين حكم الله لما ساغ لبعض تلامذتهم مخالفتهم، حتى إن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ أنكر على من كتب فتاواه ودوّنها ويقول: (لا تقلدني ولا تقلد فلاناً ولا فلاناً وخذ من حيث أخذوا) فالرأي والاجتهاد أحسن أحواله أن يسوغ اتباعه، والحكم المنزل لا يحل لمسلم أن يخالفه ولا يخرج عنه. أما الحكم المبدل وهو الحكم بغير ما أنزل الله فلا يحل تنفيذه ولا العمل به ولا يسوغ اتباعه وصاحبه بَين الكفر والفسوق والظلم[١].



(١) انظر: الروح لابن القيم ص٢٦٦، ٢٦٧.



الفرق بين المذهب والمقالة

المذهب في اللغة: مصدر كالذهاب لذهب يذهب، وهو السير والمرور، والمذهب أيضاً ـ على مَفْعَل ـ المكان الذي يذهب إليه، والمعتقد الذي يذهب إليه، يقال: ذهب فلان مذهباً حسناً؛ أي: اعتقد اعتقاداً حسناً[١].

وفي الاصطلاح: ما قاله الإنسان، أو دلّ عليه بما يجري مجرى القول من تنبيه أو غيره.

وقيل: مذهب الإنسان: ما نص أو نبّه عليه أو شملته علته التي علّل بها[٢].

والمقالة في اللغة: اسم مصدر لقال يقول قولاً، وقيلاً، ومقالاً، ومقالة.

ويقال: ما أحسن قيلك وقولك ومقالتك ومقالك وقالك. خمسة أوجه.

ويقال: انتشرت لفلان في الناس قالة حسنة أو قالة سيئة، والقالة القول الفاشي في الناس[٣].

ونقل في «اللسان» عن سيبويه رَحِمَهُ اللَّهُ قوله: اِعلم أن (قلت) في كلام العرب إنما وقعت على أن تحكي بها ما كان كلاماً لا قولاً[٤] ـ يعني بالكلام الجمل؛ كقولك: زيد منطلق، وقام زيد، ويعني بالقول الألفاظ المفردة التي ينبني الكلام منها؛ كزيد من قولك: زيد منطلق، وعمرو من قولك: قام عمرو ـ فأما تجوزهم في تسميتهم الاعتقادات والآراء قولاً فلأن الاعتقاد يخفى فلا يعرف إلّا بالقول أو بما يقوم مقام القول من شاهد الحال، فلما كانت لا تظهر إلا بالقول سميت قولاً، إذ كانت سبباً له، وكان القول دليلاً عليها كما يسمى الشيء باسم غيره إذا كان ملابساً له وكان القول دليلاً عليه.

---

(١) انظر: لسان العرب ١/ ٣٩٤.

(٢) انظر: المغني ٢/ ٣١٣؛ التمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٣٧٢؛ المدخل لمذهب الإمام أحمد ص١٣٧؛ أصول مذهب أحمد ص٨٠٧.

(٣) انظر: لسان العرب ١١/ ٥٧٥.

(٤) انظر: الكتاب ١/ ١٢٢.

فإن قيل: فكيف عبروا عن الاعتقادات والآراء بالقول ولم يعبروا عنها بالكلام ولو سووا بينهما أو قلبوا الاستعمال فيهما كان ماذا؟

فالجواب: أنهم إنما فعلوا ذلك من حيث كان القول بالاعتقاد أشبه من الكلام، وذلك أن الاعتقاد لا يفهم إلا بغيره وهو العبارة عنه كما أن القول قد لا يتم معناه إلا بغيره، ألا ترى أنك إذا قلت: (قام) وأخليته من ضمير فإنه لا يتم معناه الذي وضع في الكلام عليه وله؛ لأنه إنما وضع على أن يُفاد معناه مقترناً بما يسند إليه من الفاعل و(قام) هذه نفسها قول، وهي ناقصة محتاجة إلى الفاعل كاحتياج الاعتقاد إلى العبارة عنه فلما اشتبها من هنا عبّر عن أحدهما بصاحبه، وليس كذلك الكلام؛ لأنه وضع على الاستقلال والاستغناء عما سواه، والقول قد يكون من المفتقر إلى غيره ـ على ما قدمناه ـ فكان بالاعتقاد المحتاج إلى البيان أقرب وبأن يعبِّر عنه أليق[1].

وقد فرّق العسكري بين المذهب والمقالة بأن المقالة: قول يعتمد عليه قائله ويناظر فيه ـ يقال: هذه مقالة فلان إذا كان سبيله فيها هذا السبيل ـ والمذهب: ما يميل إليه من الطرق سواء كان يطلق القول فيه أو لا يطلق.

والشاهد: أنك تقول هذا مذهبي في السماع والأكل الشرب، تختاره من ذلك وتميل إليه، تناظر فيه أو لا[2].

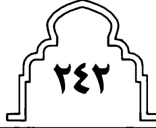
والذي يظهر من كلامه: أن المذهب أعم من ذلك فقد يكون في القول أو في الفعل كالشرب وغيره من الأفعال.

وذكر فرقاً آخر وهو: أن المذهب مفيد أن يكون الذاهب إليه معتقداً له أو بحكم المعتقد، والمقال لا يفيد ذلك؛ لأنه يجوز أن يقوله ويناظر فيه ويعتقد خلافه. فعلى هذا يجوز أن يكون مذهب ليس بمقالة ومقالة ليست بمذهب[3].

ولكن قوله في هذا الفرق لا يساعده عليه ما نقله صاحب «اللسان» عن سيبويه رَحِمَهُ اللهُ من أن الاعتقاد، والرأي يطلق عليه القول.

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/٥٧٢.
(٢) انظر: الفروق في اللغة ص٢١٧، ٢١٨.
(٣) انظر: الفروق في اللغة ص٢١٧، ٢١٨.



الفرق بين القولين والروايتين في المذهب

مما يرد نقله عن الأئمة ـ رحمهم الله ـ القولان المختلفان أو الروايتان المختلفتان في المسألة. وقد عقد مصنّفو أصول الفقه المسائل في بيان أوجه حمل القولين أو الروايتين المختلفتين عن الإمام، وبيّنوا أيضاً أسباب القول بالقولين، وكيفية إضافتهما، إلى غير ذلك من المسائل المتعلقة بهذا البحث[١].

وثمة سؤال يرد أثناء عرض القولين والروايتين وهو: ما الفرق بين القولين الواردين عن الإمام، والروايتين عنه؟

فرّق الأصوليون بينهما بأن الاختلاف في الرواية وقع من جهة الناقل دون المنقول عنه، أما القولان ـ إذا كانا مختلفين ـ فلا يمكن أن ينقل عن أحد من الأئمة قولان مختلفان من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، وما نقل عن بعض الأئمة ـ رحمهم الله ـ فليس هو من باب القولين المتعارضين عن عمد منه في مسألة واحدة، بل لا بد أن يكون هناك سبب يدعوهم إلى القول بهذين القولين المختلفين[٢].

وقد خرّج المذاهب وجوه أقوال أئمتهم المتعارضة ومن أهم هذه الوجوه[٣]:

الأول: أن يعتقد بطلان ما عدا هذين القولين وقد يكون واقعاً فيهما ومتردداً بينهما.

الثاني: أن يختلف قوله لتعارض الدليلين؛ كقول عثمان رضي الله عنه في الجمع بين

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣١٠؛ الروضة ٢/ ٤٣٤، ٤٣٦؛ شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٢١، وما بعدها؛ المسودة ص٤٧٤؛ المدخل لمذهب أحمد ص١٢٧؛ البحر المحيط ٦/ ١٢٩؛ أصول مذهب أحمد ص٨٠٨، وما بعدها.

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٣١٠؛ المسودة ص٤٠١؛ الروضة ٢/ ٤٣٤، ٤٣٦؛ شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٢١، وما بعدها؛ البحر المحيط ٦/ ١١٩؛ المدخل لمذهب أحمد ص١٢٧.

(٣) انظر: المعتمد ٢/ ٣١٢؛ البحر المحيط ٦/ ١١٩.

الأختين (أحلتهما آية وحرمتهما آية)[١].

الثالث: أن يقولهما على طريق التخيير لتساوي الدليلين عنده من جميع الوجوه بناءً على أن كل مجتهد مصيب، وهو كما عمل عمر رضي الله عنه في الشورى، جعل الأمر بين ستة من الصحابة. ومن هذا يعرف أنه إذا نقل عن مجتهد قولان مختلفان متنافيان فله حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون في موضع واحد بأن يقول: في هذه المسألة قولان ثم إما أن يعقب بما يشعر بالترجيح لأحدهما بأن يقول: أحبهما إليّ وأشبههما بالحق عندي، وهذا مما استخير الله فيه...، أو يقول عن الآخر: هذا مدخول أو منكر. فيكون الأول قوله لأنه الذي ترجح عنده. قال العلماء: وحينئذ لا يجوز أن يقال: إنه على قولين لأنه ذكر الترجيح بينهما والراجح مقدم على المرجوح.

الحالة الثانية: أن لا يرجح وقد اختلف الأصوليون على مذاهب[٢]:

الأول: أنه لا ينسب إليه قول في المسألة بل يعتبر متوقفاً لعدم الترجيح، ويكون معنى قوله: (فيه قولان) أي: احتمالان، لوجود دليلين متساويين وليس أنهما مذهبان لمجتهد.

الثاني: يجب اعتقاد ونسبة أحدهما إليه ورجوعه عن الآخر ولكنه غير معين، ويمتنع العمل بهما حتى يتبين؛ كالنصين إذا علمنا نسخ أحدهما لا على التعيين.

الثالث: أن له قولين وحكمهما التخيير.

ولكن يرد على هذا التوجيه أنه ربما يكون القولان تحريماً وإباحة كقول عثمان رضي الله عنه: أحلتهما آية وحرمتهما آية. فيستحيل التخيير بينهما.

أما الاختلاف في الرواية فخرجوه على أوجه[٣]:

الأول: الغلط في السماع، كأن يجيب بحرف النفي إذا سئل عن حادثة فقيل

---

(١) أخرجه البزار عن علي. انظر: كشف الأستار، باب في الأختين المملوكتين ٢/١٦٦، كتاب النكاح في الأختين المملوكتين، حديث رقم (١٤٣٨).

(٢) انظر: المحصول للرازي ٢/ق٢/٥٢٢، وما بعدها؛ البحر المحيط ٦/ ١٢٠، ١٢١؛ أصول مذهب أحمد ص٨٠٨، وما بعدها.

(٣) انظر: البحر المحيط ٦/١٢٨، ١٢٩.

له: هل يحرم كذا؟ فيقول: لا يجوز، فيشتبه على الراوي فينقل ما سمع، فربما ظنها الراوي لا، ويجوز، فينقل عنه القول بالجواز مع أن مراده بالقول بالمنع وأن قصده تسليط النفي على الحكم ولكن فهم الراوي تسليط النفي على نفي الحرمة الواردة في سؤال السائل.

الثاني: أن يكون للمجتهد قول قد رجع عنه ولم يعلم أحد الرواة رجوعه، فينقل عنه القول المرجوع عنه ويروي آخرون الرأي المرجوع إليه فتختلف الرواية عن الإمام.

الثالث: أن يكون المجتهد قال الحكم على وجه القياس، ثم قال الحكم الآخر على وجه الاستحسان ويسمع كل واحد من الراويين أحد القولين فيُنقل عنه روايتان.

الرابع: أن يكون الجواب في المسألة من وجهين: أحدهما من جهة الحكم، والآخر من جهة البراءة للاحتياط، فيذكر الجواب من جهة الحكم في موضع ومن جهة الاحتياط في موضع فينقل عنه روايتان.

وبهذا يظهر أن ما حكي عن بعض الأئمة رضي الله عنهم من القولين والروايتين إذا كان ظاهره التناقض فإنه ليس كذلك؛ بل لأنه قالهما في وقتين مختلفين فيكون قد تغيّر اجتهاده وذلك لا تناقض فيه؛ لأن رأي المجتهد تابع لظهور الدليل عنده وذلك يختلف باختلاف ظهور الدليل، وتختلف أقواله باختلاف الأوقات كما تختلف نصوص صاحب الشرع باختلاف المصالح أو الوحي أو الاجتهاد.

ولكن ثمة فرق بين رجوع المجتهد عن القول الأول ورجوع الشارع عن الحكم الأول إلى حكم آخر وهو: أن رجوع الأئمة يكون لظهور الخطأ لهم في اجتهادهم الأول. أما الشارع فإنه معصوم عن الخطأ فرجوعه يكون لاختلاف المصالح لا للخطأ إلا على رأي من يجيزه في اجتهاد النبي ﷺ فيكون رجوعه عنه كرجوع المجتهدين من الأئمة عن أقوالهم.

وكثيراً ما كان الإمام أحمد رحمه الله يقول: كنت أقول: يمضي في صلاته ثم تدبرت، فإذا أكثر الأحاديث على أنه يخرج[1].

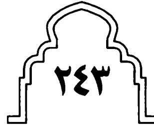
(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٢٤، ٦٢٥؛ أصول مذهب أحمد ص٨٠٩.

وهذا شبيه بقول الشارع: **(كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها)**[(١)] ولكن إن علم آخر القولين فهو مذهبه كالناسخ، وإلا فإن لم يعلم المتأخر فيعاملان معاملة الدليلين المتعارضين[(٢)].



(١) رواه مسلم عن بريدة ﵁؛ مسلم: كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه في زيارة قبر أمه ٢/ ٦٧٢، حديث رقم (١٠٦).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٢٥، ٦٢٦.



٢٤٣

الفرق بين النقل والتخريج

النقل والتخريج من اصطلاحات العلماء، وكثيراً ما يقع في كلام الفقهاء قولهم: في هذه المسألة قولان بالنقل والتخريج..

أو يقولون: يتخرج أن يكون كذا، وتتخرج المسألة على مسألة كذا.

والنقل في اصطلاحهم هو: نقل النص عن الإمام في مسألة إلى مسألة أخرى، وهو خاص بنصوص الإمام.

أما النقل والتخريج فهو: أن ينص الإمام في مسألتين مشتبهتين على حكمين مختلفين فينقل حكم إحداهما إلى الأخرى ويخرج له قول فيها، فيصير له فيها قولان بناءاً على وجه الشبه وإلغاء الفارق بين المسألتين.

أما التخريج فقط وهو: أن يفرع بعض المسائل على قواعد الإمام الكلية[1].

ومثال النقل: ما وقع في مذهب الحنابلة من قوله في باب ستر العورة: (ومن لم يجد إلا ثوباً نجساً صلى فيه وأعاد) نص عليه أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: (ونص فيمن حبس في موضع نجس فصلى أنه لا يعيد)، فيتخرج فيهما روايتان.

وذلك لأن طهارة الثوب والمكان عليهما شرط في الصلاة وهذا وجه الشبه بين المسألتين، وقد نص في الثوب النجس أنه يعيد فينقل حكمه إلى المكان ويتخرج فيه مثله، ونص في الموضع النجس على أنه لا يعيد فينقل حكمه إلى الثوب النجس فيتخرج فيه مثله؛ فلا جرم صار في كل واحدة من المسألتين روايتان إحداهما بالنص والأخرى بالنقل.

ومثال التخريج: قول الحنابلة: لا يصح التيمم لفرض قبل وقته، ولا لنفل في

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٤٠؛ المدخل لمذهب أحمد ص١٣٦، ١٤٠؛ أصول مذهب أحمد ص٨٠٩، ٨١٠.

وقت المنع منه، ويبطل التيمم بخروج الوقت ولا يصلي به حتى يحدث؛ ويتخرج من خلاف ذلك كله بناءاً على أن التيمم يرفع الحدث وهو قاعدة من قواعد التيمم. قال الطوفي رَحِمَهُ اللهُ: وإن كان مرجوعاً عنه عندنا[١].

وأيضاً مثال التخريج: إذا وجد المتيمم الماء في الصلاة خرج فتطهر وابتدأها، ويتخرج أن يتطهر ويبني بناء على من سبقه الحدث في الصلاة هل يستأنف أو يبني[٢]؟

والتخريج قد يقبل التقرير ـ تقرير النصين ـ وقد لا يقبل، فإذا خرجنا حكم كل واحد من المسألتين على ما نص فيها الإمام فقط من غير نقل حكم إحداهما إلى الأخرى بأن نبدي بينهما فرقاً مناسباً لاختصاص كل واحدة منهما بما نص عليه، فهذا يسمى: (تقرير النص) وقد لا يمكننا ذلك بأن لا يظهر الفرق بينهما فرقاً مؤثراً مناسباً فلا يكون التخريج حينئذ قابلاً للتقرير.

مثال ما يقابل التقرير: في مسألة من قال لامرأته: (يا زانية) فقالت: (بل زنيت) سقط عنه حقها بتصديقها ولم تكن قاذفة له (نص عليه أحمد رَحِمَهُ اللهُ) ونص فيمن قال لزوجته: (زنى بك فلان) أنه قذف لهما فتخرج المسألتان على روايتين.

ووجه الشبه بينهما أن المرأة في قولها له: (بك زنيت) قاذفة له بالالتزام والتبع وهو في قوله لها: (زنى بك فلان) قاذف لفلان بالتبع وقد اختلف نصه في المسألتين فيخرج الخلاف كما سبق.

فيقبل التقرير في هذه المسألة: فإن الصورتين وإن اشتبهتا من حيث ذكرنا، لكن الفرق بينهما من جهة أنها إذا قالت له: (بك زنيت) فهي غير قاصدة لقذفه، وإنما قصدت إلزامه بمثل ما ألزمها وتوبيخه على تعييره لها بفعل قد فعل مثله، وذلك مما تنكره العقول السليمة كأنها قالت له: إن عيرتني بالزنى فعيّر نفسك لأني وأنت مشتركان فيه.

أما إذا قال لها: (زنى بك فلان) فقد قصد قذفها وأسنده إلى فلان إسناد الفاعلية، بخلاف قولها هي له: (بك زنيت)، فإنها إنما أضافت الزنى إضافة الفاعلية

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٤٤؛ المدخل لمذهب أحمد ص١٣٥.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٤٤.

إلى نفسها دونه فلذلك لم تكن قاذفة له بخلاف هو حيث كان قاذفاً لها.

ومثال ما لا يقبل التقرير: قولهم في باب الوصايا: ومن وجدت له وصية بخطه عمل بها ـ نص عليه أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ ـ. ونص فيمن كتب وصيته وختمها وقال: اشهدوا بما فيها أنه لا يصح، فتخرج المسألتان على روايتين.

ووجه الشبه بينهما؛ إن في كل واحدة منهما قد وجدت وصيته بخطه وقد نص فيهما على حكمين مختلفين فيخرج الخلاف في كل مسألة منهما بالنقل.

وهذه لا تقبل التقرير فإنه لا يكاد ينقدح بين صورتيها فرق مؤثر(١).

ونخلص من هذا الفرق بين النقل والتخريج هو أن النقل يكون في نص الإمام بأن ينقل عن محله إلى غيره بالجامع المشترك بين محلين، والتخريج يكون من قواعده الكلية.

قال الطوفي رَحِمَهُ اللَّهُ: واعلم أن التخريج أعم من النقل؛ لأن التخريج يكون من القواعد الكلية للإمام أو الشرع أو العقل؛ لأن حاصله أنه بناء فرع على أصل بجامع مشترك، كتخريجنا على قاعدة تفريق الصفقة فروعاً كثيرة وعلى قاعدة تكليف ما لا يُطاق أيضاً فروعاً في أصول الفقه وفروعه، وأما النقل فهو مختص بنصوص الإمام(٢).



(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٤٢، ٦٤٣.
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٤٢؛ المدخل لمذهب أحمد ص١٣٦.

٢٤٤

الفرق بين التمذهب بمذهب الأربعة بعدهم والتمذهب قبلهم في تتبع الرخص

اختلف العلماء في مسألة: هل يجب على العامي التزام تقليد مذهب معين في كل واقعة أم أنه يجوز أن ينتقل من مذهب إلى مذهب في مختلف الفتاوى؟

فقيل: يلزمه الالتزام بمذهب معين، وقيل: لا يلزمه، وإلى هذا الأخير مال المحققون من الأصوليين[١].

وذهب بعض العلماء إلى التفريق بين التزام تقليد مذهب معين بعد الأئمة الأربعة فيجوز، وأما قبل الأئمة الأربعة فلا يجوز.

وقالوا في الفرق بين الأمرين: إن الناس كانوا قبل الأئمة الأربعة لم يدوّنوا مذاهبهم ولا كثرت الوقائع عليهم حتى يعرف مذهب كل واحد منهم في كل الوقائع أو في أكثرها، وكان الذي يستفتي الشافعي مثلاً لا علم له بما يقوله المفتي؛ لأنه لم يشتهر مذهبه في تلك الواقعة، أو لأنها ما وقعت له قبل ذلك فلا يتصور أن يعضده الاسترخاص.

وأما بعد أن فهمت المذاهب ودوّنت واشتهرت وعرف المُرخِّص من المشدد في كل واقعة فلا ينتقل المستفتي والحالة هذه من مذهب إلى مذهب إلا ركوناً منه إلى الاستسهال.

وهذا هو الفرق بين التزام مذهب قبل تدوين المذاهب الأربعة وبيان أصولها ومدار فتاوى علمائها، وبين التزام مذهب إمام بعد تدوين أصول المذاهب ومعرفة مدار فتاوى العلماء[٢].

---

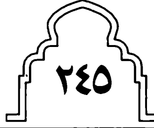
(١) انظر: البحر المحيط ٦/٣١٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ٦/٣١٩، ٣٢٠.

المبحث الثالث

الفروق في الفتوى والحكم

وفيه فرقان



الفرق بين عمل المفتي وعمل القاضي والشاهد

ثمة اشتراك بين عمل المفتي وعمل القاضي ـ أو الحاكم ـ من حيث كلّاً منهما مبين ومخبر عن الحكم[(١)].

ولكن يفترق ويتميز القاضي أو الحاكم بأنه يلزِم بقوله، وبأنه إذا حكم في مسائل الاجتهاد فإنه يتعين ذلك الحكم الذي حكم به[(٢)].

وقد اختلف العلماء في أيهما أيسر عملاً المفتي أو القاضي؟ فقيل: القاضي أيسر مأثماً وأقرب إلى السلامة من المفتي؛ لأن المفتي من شأنه إصدار ما يرد عليه من ساعته بما حضره من القول والفتوى، أما القاضي فشأنه التأني والتثبت ومن تأنّى وتثبت تهيأ له من الصواب ما لا يتهيأ لصاحب البديهة[(٣)].

وقيل: المفتي أقرب إلى السلامة من القاضي؛ لأنه لا يلزم بفتواه وإنما يخبر بها من استفتاه فإن شاء قبل قوله وإن شاء تركه، وأما القاضي فإنه يلزم بقوله، فيشترك هو والمفتي في الإخبار عن الحكم ويتميز القاضي بالإلزام والقضاء فهو من هذا الوجه خطره أشد[(٤)].

والذي يظهر بعد تمحيص هذين الرأيين هو أن القول الأول منهما نظر فيه إلى عمل القاضي والمفتي قبل صدور الفتوى والقضاء، فقيل: القاضي أيسر عملاً لوجود المهلة، والقول الثاني نظر فيه إلى عملهما بعد صدور الفتوى والقضاء، فقيل: المفتي أيسر عملاً وأسلم عاقبة، وإلّا فإن الفرق الواضح والمميز هو: أن القاضي يلزم بما أفتى به على جهة القضاء والمفتي لا يلزم به[(٥)].

---

(١) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد ص٧٣٢.
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٤١؛ الفروق للقرافي ٢/ ١٠٤؛ أعلام الموقعين ١/ ٣٦.
(٣) انظر: أعلام الموقعين ١/ ٣٦.
(٤) انظر: المرجع السابق ن ص.
(٥) انظر: أعلام الموقعين ٢/ ١٩٤.

أما الفرق بين الفتوى والقضاء فمن وجوه[١]:

أحدها: أن الفتوى تجوز لمن لا يجوز له القضاء والشهادة، فإن للمفتي أن يفتي أباه وابنه وشريكه وكل من لا تقبل له شهادته وإن لم يجز أن يشهد له ولا يقضي له.

ثانياً: أن الإفتاء يجري مجرى الرواية فكأنه حكم عام، بخلاف الشهادة والحكم فإنه يخص المشهود له والمحكوم له، ولهذا يدخل الراوي في حكم الحديث الذي يرويه ويدخل في حكم الفتوى التي يفتي بها، لكن لا يجوز له أن يحابي من يفتيه فيفتي أباه أو ابنه أو صديقه بشيء ويفتي غيرهم بضده محاباة، بل هذا يقدح في عدالته إلّا أن يكون ثمة سبب يقتضي التخصيص غير المحاباة، ومثال هذا: أن يكون في المسألة قولان: قول بالمنع ولو بالإباحة فيفتي ابنه وصديقه بقول الإباحة والأجنبي بالمنع.

وكذلك يجوز للمفتي أن يفتي نفسه ولا يجوز له أن يفتي نفسه بالرخصة وغيره بالمنع[٢].

الثالث: من الفروق بين الفتيا والحكم والشهادة: إن الفتيا أوسع في الحكم والشهادة، فيجوز فتيا العبد والحر والمرأة والرجل، والقريب، والبعيد، والأجنبي، والأمي، والقارئ، والأخرس ـ بكتابة ـ، والناطق، والعدو، والصديق.

وهناك وجه عند الحنابلة أنه لا تقبل فتيا العدو، ولا من لا تقبل شهادته له؛ كالشهادة، والوجهان في الفتيا كالوجهين في الحكم.

وكذلك الفاسق يجوز استفتائه وإفتاؤه ـ على ما رجحه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ إلا أن يكون معلناً بفسقه، داعياً إلى بدعته فحكم استفتائه حكم إمامته، وشهادته[٣].

ولا فرق بين القاضي وغيره في جواز الإفتاء بما تجوز الفتيا به، ووجوبها إذا تعينت.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولم يزل السلف والخلف على هذا، فإن متنصّب الفتيا

---

(١) انظر: الفروق للقرافي ٤/٤٨، وما بعدها؛ الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص٣١، ٨٤؛ أعلام الموقعين ١/٣٦، وما بعدها؛ أصول فقه الإمام أحمد ص٧٣٢.

(٢) انظر: أعلام الموقعين ٤/٢١٠.

(٣) انظر: أعلام الموقعين ٤/٢٢٠.

داخل في ضمن منصب القضاء عند الجمهور، ولكن فتيا الحاكم ليست حكماً منه، ولو حكم على غيره بخلاف ما أفتى به لم يكن نقضاً لحكمه، ولا هي كالحكم(١).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: وخطأ المفتي كخطأ الحاكم والشاهد(٢). والمفتي مثل القاضي: لا يجوز له أن يفتي في حال غضب شديد، أو جوع مفرط، أو هم مغلق، أو خوف مفزع، أو نعاس غالب، أو شغل قلب مستول عليه، أو مدافعة الأخبثين، بل متى أحس من نفسه شيئاً من ذلك يخرجه عن حال اعتداله وكمال تثبته وتبينه أمسك عن الفتوى(٣).

رابعاً: أن العبادات لا يدخلها الحكم بل الفتوى فقط وما وجد فيها من الأحكام فهي فتوى؛ فليس للحاكم أن يحكم بأن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة، إلا ما يستثنى من ذلك(٤) مما يدخله الحكم استقلالاً وهو الزكاة والصوم كما لو حكم الحاكم بجواز إخراج القيمة فليس للساعي مخالفته في ذلك إذا رأى خلافه.

وما يدخله الحكم بطريق التضمن فقط وهو الطهارة والصلاة والأضحية فلو علّق طلاقاً على طهارة ماء أو نجاسته، فحكم الحاكم بوقوع الطلاق فهو حكم بثبوت طهارة الماء أو نجاسته.

وما يدخله الحكم استقلالاً وتضمناً وهو الاعتكاف والحج مثل: أن يقضي الحاكم للمكاتب على سيده بالاعتكاف اليسير هذا يدخله الحكم استقلالاً. وأما ما يدخله الحكم تضمناً لو حكم بعدالة من اعتكف بدون صوم والحاكم معتقد صحة ذلك الاعتكاف يكون حكماً بعدالته متضمناً صحة اعتكافه.

خامساً: أن الفتوى تلزم المستفتي إذا كان مقلداً لمذهب المفتي ولا تلزمه إذا كان مقلداً غير مذهبه بخلاف الحكم فإنه يلزم الكل سواء كان مقلداً لمذهب القاضي أو غير مقلد له. وقيل في هذا: إن الفتيا أعم من الحكم موقعاً وأخص لزوماً والحكم بالعكس(٥).

---

(١) انظر: المصدر السابق ٤/ ٢٢٠، ٢٢١. (٢) انظر: المصدر السابق ٤/ ٢٢٦.
(٣) انظر: المصدر السابق ٤/ ٢٢٧.
(٤) انظر: تبصرة الحكام ١/ ١٠٠؛ وانظر هذه الاستثناءات في: تهذيب الفروق ٤/ ٩٣.
(٥) انظر: تهذيب الفروق ٤/ ٩٥.

سادساً: أن حكم الحاكم لا ينقض باجتهاد مثله بخلاف الفتوى فلمفت آخر: أن ينظر فيما أفتاه فيه غيره ويفتي بخلافه، وكذلك فتوى الحاكم ليست حكماً منه ولو حكم غيره بخلاف ما أفتى به لم يكن نقضاً لحكمه.

وعند التعرض للقضاء ومفارقة الفتوى ناسب ذكر الفرق بينه وبين الحسبة، فإن للقاضي سماع الدعوى عموماً وأما المحتسب فله سماعها فيما يتعلق بنجش أو تطفيف أو غش، ولا يسمع البينة، ولا يحلِّف. قال ذلك ابن نجيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1].

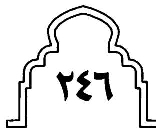
وكذلك الفرق بين القضاء والإمامة العظمى هو: أنه يشترط في الإمام أن يكون قرشياً عند بعض العلماء بحديث أبرارهم أمراء أبرارهم بخلاف القاضي، ولا يجوز تعدد الإمام في عصر واحد وجاز تعدد القضاة ولو في مصر واحد ولا ينعزل الإمام بالفسق بخلاف القاضي ـ على قول ـ.

قال ذلك ابن نجيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ[2].



(١) انظر: الأشباه والنظائر ص٤٤٧.

(٢) انظر: المرجع نفسه.



الفرق بين فقه الفتيا وعلم الفتيا

الفتيا والفُتوى والفَتوى: ما أفتى به الفقيه، من أفتى الرجل في المسألة إفتاءً، وأفتاه في الأمر: إذا أبانه له. ويقال: أفتيت فلاناً رؤيا رآها، إذا عبرتها له، وأفتيته في مسألته، إذا أجبته عنها.

والفتيا: تبيين المشكل من الأحكام، أصله من الفتي: وهو الشاب الحدث الذي شبّ وقوي، فكأنه يقوي ما أشكل ببيانه فيشب ويصير فتياً قوياً، وأصله من الفتي وهو الحديث السن[١].

ومن هذا المعنى فرّق بين الفتيا والمسألة فقيل: المسألة أعم من الفتيا، فإن المسألة تكون في القديم والحادث، أما الفتيا فلا تكون إلا لحادثة مستجدة[٢].

والإفتاء في **الاصطلاح**: بيان حكم المسألة[٣].

وقال ابن نجيم ـ رحمه الله تعالى ـ: الفرق بين علم الفتيا وفقه الفتيا فرق ما بين الأخص والأعم، ففقه الفتيا هو العلم بالأحكام الكلية، وعلم الفتيا هو العلم بتلك الأحكام مع ترتيبها على النوازل، فهو أعم.

وكذلك الفرق بين علم القضاء وفقه القضاء فرق ما بين الأخص والأعم، ففقه القضاء أخص لأنه العلم بالأحكام الكلية، وعلم القضاء الفقه بالأحكام الكلية مع العلم بكيفية تنزيلها على النوازل الواقعة[٤].



---

(١) انظر: لسان العرب ١٥/١٤٧.

(٢) انظر: الفروق في اللغة ص٥٦.

(٣) انظر: التعريفات ص٣٢.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٤٦٠، ٤٦١.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على الهادي إلى الخيرات، وعلى آله وصحبه وزوجاته الطاهرات، وبعد:

فمن خلال التعامل مع موضوع هذا البحث فقد توصلت إلى نتائج عديدة من أهمها معرفة طريقة الأصوليين في التفريق بين النظائر، وسأبينها هنا مع إيجاز لأهم الفروق بين النظائر التي قمت ببحثها:

١ ـ الفروق فن يذكر فيه الفرق بين النظائر المتحدة تصويراً ومعنى، المختلفة حكماً وعلة.

والفرق عند الأصوليين: إبداء معنى أو خصوصية في إحدى الصورتين مفقود في الأخرى.

٢ ـ من أهمية هذا الموضوع تجريد الذهن من الإشكالات الحاصلة بسبب تشابك المعلومات، وما يحتويه من أساليب لجمع ما تعارض من آراء الأصوليين، وتمييز المصطلحات الأصولية من غير الأصولية مما شاركها في الاسم.

٣ ـ لم يؤلف في الفروق في أصول الفقه قبل هذا البحث إلا كتابان صغيران هما: (الفروق في الأصول) لابن كمال باشا، و(الليث العابس) لإسماعيل الشافعي ـ حسب علمي ـ.

٤ ـ انحصرت موارد الفروق في الأصول في كتب الأصول الموسوعية وبعض الكتب المساعدة في الفنون التي تفرع منها علم أصول الفقه.

٥ ـ تنوعت أساليب الفروق إلى أنواع كثيرة منها:

أ ـ التفريق من الناحية اللفظية فقط.

ب ـ التفريق بين النظيرين ببيان النسبة بينهما بأن يكون بينهما عموم وخصوص مطلق، أو عموم وخصوص من وجه، أو تباين، أو تخالف، أو تناقض أو تضاد...

ج ـ التفريق بين النظيرين من حيث حقيقة كل منهما.

د ـ أو متعلقاتهما، كخطاب التكليف وخطاب الوضع.

هـ ـ أو سببيهما، كتكليف المحال والتكليف بالمحال.

و ـ أو آثارهما، كالفاسد والباطل.

ز ـ أو محل كل منهما، كدلالة اللفظ والدلالة باللفظ.

ح ـ أو اطرادهما وانعكاسهما، كقولهم: كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ دون العكس.

ط ـ أو أنواع كل منهما، كذكر أنواع الدلالة باللفظ أنها مطابقة، وتضمن، والتزام، وأن دلالة اللفظ حقيقة ومجاز.

ي ـ أو أحكامهما، كالفرق بين (المصدر) و(أن والفعل).

٦ ـ التعريف الإضافي لأصول الفقه أعم من اللقبي مطلقاً.

٧ ـ أبرز ما يفرق الفقه عن الأصول، أن الفقه هو الأحكام الشرعية، أما الأصول فهو القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط هذه الأحكام من أدلتها التفصيلية.

٨ ـ أبرز ما يفرق القواعد الأصولية عن القواعد الفقهية، أن التعرف على الثانية متوقف على معرفة الأولى.

٩ ـ النحاة ينظرون إلى المفرد والمركب من حيث اللفظ والأصوليون ينظرون إليهما من حيث المعنى.

١٠ ـ النكرة أعم عند الأصوليين منها عند النحاة.

١١ ـ الشرط عند النحاة سبب عند الأصوليين.

١٢ ـ الصفة عند الأصوليين أعم منها عند النحاة.

١٣ ـ الكناية عند الأصوليين أعم منها عند البيانيين.

١٤ ـ الحصر والقصر والاختصاص، معناها واحد عند البيانيين والأصوليون يفرقون بين الحصر والقصر وبين الاختصاص، فبينهما عموم وخصوص مطلق عندهم.

١٥ ـ الالتزام أعم عند أغلب الأصوليين منه عند المنطقيين.

١٦ ـ للدليل بحسب كل اصطلاح عند المنطقيين والأصوليين معنيين أحدهما أعم من الثاني من وجه.

١٧ ـ نظر الأصوليون إلى الحكم الشرعي من حيث مصدره، ونظر إليه الفقهاء من حيث متعلقه.

١٨ ـ نظر الأصوليون إلى السنة من حيث مورده دليلاً، ونظر إليه الفقهاء من حيث مدلوله.

١٩ ـ النص عند الأصوليين أخص منه عند الفقهاء.

٢٠ ـ الصحابي عند الأصوليين أخص منه عند المحدثين.

٢١ ـ المرسل أعم عند الأصوليين منه عند المحدثين.

٢٢ ـ الصحة عند المتكلمين أعم منها عند الحنفية.

٢٣ ـ العام في دلالته على كل فرد قطعي عند الحنفية، وعند الجمهور محتمل.

٢٤ ـ الاستثناء عند الجمهور من قبيل المعارضة، وعند الحنفية بيان تغيير.

٢٥ ـ الجمهور يرتبون دفع التعارض بالجمع أولاً ثم الترجيح ثم النسخ، والحنفية يبدأون بالنسخ ثم الترجيح ثم الجمع.

٢٦ ـ الجمهور لا يلازمون يبن التحسين والتقبيح والثواب والعقاب خلافاً للمعتزلة.

٢٧ ـ النظر في الدليل يوجب علماً والشبهة يعتقد عندها أنها دليل، فيختار الجهل لا لمكان الشبهة ولا للنظر فيها.

٢٨ ـ الأدلة أكثر من الحجج في الشريعة.

٢٩ ـ الدليل خاص بالمقطوع به من السمعي والعقلي، وأما المحتمل فهو أمارة عند أغلب الأصوليين.

٣٠ ـ بين الأمارة والعلامة عموم وخصوص مطلق، فالعلامة أعم.

٣١ ـ لا يطلب من نافي العلم دليل، بينما يطلب من نافي الحكم دليل.

٣٢ ـ النظر أعم من الاستدلال.

٣٣ ـ النظر أعم من التأمل.

٣٤ ـ الفكر أعم من النظر.

٣٥ ـ بين النظر والجدال تباين من عدة جهات، من أهمها أن النظر يصح من واحد، وأما الجدل فلا يكون إلا بين اثنين.

٣٦ ـ بين العلم والمعرفة عموم وخصوص مطلق، وقيل: بينهما عموم وخصوص من وجه، وقيل: بينهما تباين.

٣٧ ـ العقل غريزة والعلم سماع.

٣٨ ـ كل عالم فهم وليس كل فهم عالماً.

٣٩ ـ العلم نقيض الجهل، واليقين نقيض الشك.

٤٠ ـ الظن رجحان أحد طرفي التجويز، والشك استواء الطرفين.

٤١ ـ الاعتقاد الراجح هو الظن، ورجحان الاعتقاد ليس هو الظن.

٤٢ ـ التقليد إدراك جازم، أما الظن فليس بجازم مع ترجيح أحد طرفي التجويز.

٤٣ ـ قيل: الشك هو التردد في ثبوت الشيء ونفسه تردداً على السواء، وقيل: الحكم بأحدهما مع تجويز نقيضه تجويز استواء، والفرق بينهما عموم وخصوص مطلق فالأول أعم.

٤٤ ـ الجهل البسيط عدمي والجهل المركب وجودي.

٤٥ ـ الحد ما استعمل في الشيء نفسه، والحقيقة ما جاز أن يستعمل في الشيء وضده.

٤٦ ـ الحد أتم من الرسم من حيث البيان عن المحدود.

٤٧ ـ الماهية أعم من أن تكون بياناً عن المحدود أو غيره كالحقيقة والذات.

٤٨ ـ التعريف أعم من الحد.

٤٩ ـ الدور يلزم فيه تقدم الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبتين، أما تعريف الشيء بنفسه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة.

٥٠ ـ الضد أعم من النقيض.

٥١ ـ في المقابلة بين الضدين لا يتوقف أحدهما على الآخر، بينما في المقابلة يبن المتضايفين يتوقف إدراك أحدهما على إضافة الآخر إليه.

٥٢ ـ تتميز المقابلة بين العدم والملكة عند المقابلة بين النقيضين بكونها لا تحصل إلا في المحل الذي شأنه أن يتصف به.

٥٣ ـ اللفظ أيسر فهماً من طرق البيان الأخرى وأكثر إفادة لأنه يعم الموجود والمعدوم وهو الصالح لقضاء الحاجيات الغائبة.

٥٤ ـ المركب: يدل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه، أما المؤلف: فما دل جزؤه لا على جزء المعنى المفهوم منه.

٥٥ ـ يجري القياس في النحو وفي جريانه في اللغة خلاف.

٥٦ ـ الوضع سابق والحمل لاحق والاستعمال متوسط.

٥٧ ـ اسم الجنس موضوع للماهية الكلية، وعلم الجنس موضوع لها بقيد تشخصها في الذهن، وعلم الجنس موضوع للعموم الخارجي بقيد الخارجي.

٥٨ ـ المترادفان يفيدان فائدة واحدة دون تفاوت، والمؤكد لا يفيد غير فائدة الأول بل تقويته مع نفي احتمال المجاز والاتباع لا يمكن اختصاصه بمعنى يمكن إفراده.

٥٩ ـ تستوي الحقيقة والمجاز في العموم والخصوص ويفرقان في اللزوم والبقاء.

٦٠ ـ تفترق الحقيقة عن العام في عدم وجوب البحث عن المجاز قبل العمل بها والبحث عن المخصص قبل العمل بالعام.

٦١ ـ مبنى الكناية على الانتقال الذهني من اللازم إلى الملزوم، ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم.

٦٢ ـ الكناية: أن تذكر الشيء بذكر لوازمه والتعريض: أن تذكر كلاماً محتملاً لمقصودك إلا أن قرائن الأحوال تؤكد حمله على غيره.

٦٣ ـ الاستعارة لا يذكر فيها المستعار له وفي التشبيه يكون المشبه مذكوراً.

٦٤ ـ المشترك يدل بنفسه على أحد معنييه والقرينة لدفع المزاحمة، والمجاز يدل على المعنى الآخر بالقرينة لا بنفسه.

٦٥ ـ المجاز فيه قرينة والكذب ليس فيه قرينة، والكاذب غير مطابق لفظه لما استعمل فيه، أما المتجوز فلفظه مطابق لما استعمل فيه.

٦٦ ـ المشترك: وضع لمعنيين على السواء من غير اعتبار النقل من أحدهما إلا الآخر، واعتبر ذلك في المنقول. ويفترق المنقول عن المجاز بالعلاقة المشروطة في المجاز.

٦٧ ـ الإنشاء سبب لمدلوله وليس الخبر سبباً لمدلوله وغير ذلك من الفروق.

٦٨ ـ الحكم الكوني متعلق بربوبية الله، والحكم الشرعي متعلق بإلاهيته.

٦٩ ـ خطاب التكليف يكون الحكم فيه طلب أداء ما تقرر بالأسباب والشروط والموانع، وخطاب الوضع قضاء الشارع على الوصف بكونه مسبباً أو شرطاً أو مانعاً.

٧٠ ـ خطاب غير المعين لم يقع في الشريعة والخطاب بغير المعين واقع.

٧١ ـ الخلل في التكليف بالمحال راجع إلى المأمور به وفي تكليف المحال إلى المأمور نفسه.

٧٢ ـ المحال لا يمكن تصوره ولا حصوله والممتنع يمكن تصوره لا حصوله.

٧٣ ـ أهلية الأداء: يباشر الإنسان فيها شؤون نفسه، والولاية: يباشر بها الولي شؤون غيره ممن له الولاية عليه وبينهما فروق أخرى.

٧٤ ـ النسيان: زوال الصورة عن الحاسة المدركة والحافظة، فيحتاج في حصولها إلى سبب جديد، أما السهو: فزوال الصورة عن الحاسة المدركة مع بقائها في الحافظة.

٧٥ ـ الغفلة تكون عما يحل ويكون، أما السهو فيكون عما لا يحصل ولا يكون.

٧٦ ـ النوم لازم للإنسان بأصل الخلقة، أما الإغماء فإنه ليس بلازم وقليل الوقوع، والإغماء عذر مسقط في بعض الحقوق الشرعية بخلاف النوم إذ لا يصح عذراً مسقطاً بحال.

٧٧ ـ يمكن الاحتراز عن فعل المخطئ بخلاف الناسي فلا يمكن الاحتراز منه.

٧٨ ـ المريض مأجور ومكفر عنه بالمرض مرفوع عنه القلم إن ذهب عقله، أما السكران فغير مرفوع عنه القلم وهو آثم.

٧٩ ـ السفر أمر اختياري بخلاف المرض، والسفر مظنة المشقة وليس المرض بذاته مؤدياً إلى التخفيف.

٨٠ ـ المكره: قاصد لدفع الضرر باحتمال ما أكره عليه، أما المضطهد: قاصد للوصول إلى حقه بالتزام ما طلب منه.

٨١ ـ الفرض: هو ما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل والعلم قطعاً، والواجب: ما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقيناً باعتبار شبهة في طريقه.

٨٢ ـ فرض الكفاية: إذا قام به البعض سقط عن الباقين وفرض العين: لا يسقط عن أحد إلا بفعله منه، وهما متباينان تباين النوع وجنسهما واحد.

٨٣ ـ الوجوب: عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني، أما وجوب الأداء: فعبارة عن إخراج ذلك الفعل من العدم إلى الوجود الخارجي.

٨٤ ـ الواجب الموسع بوقت معلوم لا يخرج وقته بالموت، أما الموسع بالعمر فيخرج وقته بالموت.

٨٥ ـ الواجب المخير: يجوز ترك كل واحدة من الخصال لفعل الأخرى والمرتب: لا يجوز العدول عن الأول إلا لتعذره.

٨٦ ـ القدر المشترك في فرض الكفاية هو الواجب عليه وهو المكلف، وفي المخير هو الواجب نفسه وهو إحدى خصال الكفارة، وفي الموسع هو الواجب فيه وهو الزمان.

٨٧ ـ لا يقال في تعريف الحرام: (مطلقاً) ويقال: ذلك في الواجب لأن الواجب متعدد منه الموسع والمخير والكفائي فتدخل في التعريف بهذا القيد.

٨٨ ـ ما كان من المكروه إلى الحلال أقرب فكراهته كراهة تنزيه وما كان إلى الحرام أقرب فكراهته كراهة تحريم.

٨٩ ـ الحرام: هو ما طلب الشارع تركه على وجه الإلزام والحتم بدليل قطعي ويكفر منكره، أما المكروه تحريمياً فلا يكفر منكره.

٩٠ ـ إن كان مدلولاً على الخطاب الطالب للترك طلباً غير جازم بالتنصيص على النهي فهو الكراهة، وإن كان غير منصوص عليه بل استفيد النهي بطريق غير مباشر فهو خلاف الأولى.

٩١ ـ انتظم في بعض المذاهب ترتيب السُّنة والفضيلة والندب والمستحب والتطوع والرغيبة.

٩٢ ـ فرض الكفاية لا ينافي الاستحباب في حق من زاد على القدر الذي سقط به الفرض وتحقيق الفرض، أما سنة الكفاية فينا فيها الاستحباب فيما زاد من ذلك الوجه الذي اقتضى استحبابه.

٩٣ ـ المندوب المقدم على الواجب هو الذي عرضت ضرورة لا تندفع إلا بتقديمه كتقديم الجمع للمسافر.

٩٤ ـ المباح أعم من الحلال عموماً مطلقاً.

٩٥ ـ في التخيير يكون المأمور مخالفاً متى جمع بين الشيئين المطلوبين وفي الإباحة لا يكون مخالفاً.

٩٦ ـ المعتبر من المانع وجوده والمعتبر من الشرط عدمه والمعتبر من السبب وجوده وعدمه، وبين السبب والشرط مباينة تامة.

٩٧ ـ قيل: بالتباين بين السبب والعلة، وقيل: إن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً.

٩٨ ـ الفرق بين السبب والملزوم هو أن الرابطة بين السبب والحكم معنى ينزع إلى حكمة الحكم، والرابطة بين الملزوم والحكم ثبوت الملزوم من غير نظر إلى اقتضاء.

٩٩ ـ الأسباب الفعليه تصح من السفيه والمحجور عليه، أما الأسباب القولية فلا يترتب له عليها ملك.

١٠٠ ـ السبب في أسباب الشرائع أعم منه في الأحكام الوضعية.

١٠١ ـ قيل: يجب مقارنة العلل العقلية لمعلولاتها، أما الشرعية فتتقدم على الحكم مع كل وصف منها، أما أجزاء العلة فلا يترتب إلا إذا اجتمعت.

١٠٢ ـ العلل المجتمعة يترتب الحكم مع كل وصف منها، أما أجزاء العلة فلا يترتب إلا إذا اجتمعت.

١٠٣ ـ الحكمة هي الباعث على تشريع الحكم والغاية المقصودة منه، أما العلة فهي الأمر المعرف للحكم الذي يدور معه وجوداً وعدماً.

١٠٤ ـ الشرط وصف وجودي وعدم المانع وصف عدمي ويظهر أثر الفرق بينهما في حالة الشك في كل منهما.

١٠٥ ـ جزء العلة مناسب في ذاته والشرط مناسب في غيره، والعلة مؤثرة في الحكم والشرط غير مؤثرة فيه.

١٠٦ ـ الركن: جزء من ماهية الشيء والشرط: أمر خارج عن الماهية.

١٠٧ ـ يمكن التعويض عن الشروط اللغوية ولا يكون ذلك في الشروط العقلية، والشروط اللغوية تقبل الإبطال دون العقلية، والشرعية قد تقبله وقد لا تقبله.

١٠٨ ـ الصحة أعم من الإجزاء وقيل: الإجزاء أعم.

١٠٩ ـ الفاسد: ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه، والباطل: ما لم يكن مشروعاً بأصله ولا بوصفه.

١١٠ ـ يفترق الكتاب عن السُّنة في بعض طرق وصولها إلينا وبإمكان روايتها بالمعنى وبكون الكتاب يتعبد بتلاوته.

١١١ ـ التفسير يستعمل في الألفاظ وظواهرها أكثر من استعماله في معانيها عكس التأويل.

١١٢ ـ تفترق الترجمة عن التفسير بأن الترجمة إحالة فهم السامع على الاعتبار والتفسير تعريف السامع بما فهم المفسر.

١١٣ ـ ليست الأحرف السبعة هي القراءات السبع.

١١٤ ـ مدلول السُّنة أعم من مدلول الخبر مطلقاً.

١١٥ ـ السُّنة ما فعله الرسول ﷺ من قبيل التشريع، والعادة ما فعله من قبيل الجبلة.

١١٦ ـ سنة النبي ﷺ أقوى من سنة الصحابة ﵃.

١١٧ ـ يفترق المستفيض عن المتواتر في الابتداء، وفي كونه لا تراعى فيه عدالة المخبر، وفي عدم القصد في استفاضته.

١١٨ ـ لا يجمع بين أقوال الصحابة بحمل المطلق على المقيد أو تخصيص العام، أما اختلاف الأخبار فيجمع بينها.

١١٩ ـ ما وافق القياس من رواية الصحابي غير الفقيه عمل به، وإلا فالقياس مقدم عليه خلافاً لرواية الفقيه عند من يرى هذا التقسيم.

١٢٠ ـ (أخبرني) أعم مدلولاً من (حدثني).

١٢١ ـ (قال): أقوى من (أمر ونهى) ويصدق مع الوساطة وإن لم يشافهه.

١٢٢ ـ الكتابة أمس من الإشارة بالأخبار، وفي الكتابة وضع اصطلاحي بخلاف الإشارة.

١٢٣ ـ تفترق الرواية عن الشهادة من وجوه، منها: أن الرواية: خبر يتعلق بالأمة ولا يتعلق بمعين، ومستنده السماع، والشهادة: خبر جزئي يتعلق بمعين ومستنده المشاهدة أو العلم.

١٢٤ ـ من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من

الشرع ثم جحده فقد أنكر شيئاً من الشرع وهو كفر، وهذا هو الفرق بين منكر أصل الإجماع ومنكر حكم مجمع عليه.

١٢٥ ـ إذا اعتبر الإجماع السكوتي حجة فإنه لا يقدم على القياس. وإن اعتبر إجماعاً قدم.

١٢٦ ـ مسألة: (لا يجوز الفصل بين مسألتين) مفروضة فيما إذا كان محل الحكم متعدداً أما مسألة: (إحداث قول ثالث) فهي فيما إذا كان محل الحكم متحداً.

١٢٧ ـ الاجتهاد أعم من القياس مطلقاً.

١٢٨ ـ الأقيسة المنطقية ليست أدلة شرعية عند الأصوليين والفقهاء، والقياس المنطقي بنوعيه قطعي، والشرعي محتمل عند المناطقة.

١٢٩ ـ لا يلزم لقطعية القياس قطعية الحكم في الأصل، بل يلزم هذا بقطعية الحكم الناتج عن القياس.

١٣٠ ـ المعنى المشترك بين الطرفين في دلالة النص يدرك بمجرد معرفة اللغة، بينما لا بدّ لإدراك العلة بين المقيس والمقيس عليه من صفة القدرة على الاستنباط.

١٣١ ـ إن شابه الفرع أصلين بوصف شبهي فقط في كل منهما، فإن قياس غلبة الأشباه من قياس الشبه ويكون بينهما عموم وخصوص مطلق، وإن شابه الفرع أصلين بوصف مناسب فقط في كل منهما فقياس غلبة الأشباه من قياس العلة، وبينهما عموم وخصوص مطلق، وإن شابه الفرع أصلين تارة بوصف مناسب وتارة بشبهي فتارة يكون قياس غلبة الأشباه من قياس الشبه، وتارة يكون من قياس العلة ويكون بين قياس غلبة الأشباه وبين كل منهما عموم وخصوص من وجه.

١٣٢ ـ العلة المركبة: أن يعلل الحكم بالوصف المركب من عدة أوصاف، والقياس المركب: ما تركب الحكم فيه على علتين.

١٣٣ ـ جزء العلة إذا انفرد لا يثبت معه الحكم، والعلة المستقلة يترتب عليها الحكم انفردت أو اجتمعت مع غيرها.

١٣٤ ـ يفترق التعليل بالمحل عن التعليل بالعلة القاصرة في أن العلة القاصرة قد

تكون وصفاً اشتمل عليه محل النص لم يوضع اللفظ له بينما المحل هو ما وضع اللفظ له.

١٣٥ ـ الفرق بين العلل العدمية والعلل الإضافية هو أن الإضافات أوصاف وجودية وليست عدمية، وإن كان وجودها ذهنياً فقط.

١٣٦ ـ تنقيح المناط خاص بالعلل المنصوص عليها من الشارع، أما تحقيق المناط ففي المنصوصة والمستنبطة، وتخريج المناط خاص بالعلل المستنبطة.

١٣٧ ـ تنقيح المناط فيه اجتهاد في الحذف وتعيين الباقي للتعليل، أما السبر فاجتهاد في الحذف فقط، ويتعين الباقي دون بحث فيه.

١٣٨ ـ التعيين في تنقيح المناط تعيين للفارق وإبطال له وليس فيه تعيين للجامع وفي القياس عكس ذلك.

١٣٩ ـ الطرد هو المقارنة في الوجود فقط، والاطراد هو المقارنة في الوجود والعدم.

١٤٠ ـ الممانعة في الوصف هي عدم تسليم وجود هذا الوصف المذكور في محل النزاع، والممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف المذكور مع تسليم كون الحكم منسوباً إلى الوصف المذكور في محل النزاع.

١٤١ ـ الفرق بين النقض وعدم العكس وعدم التأثير وجود الحكم مع وجود الوصف ومع عدمه، وعدم العكس وجود الحكم مع عدم الوصف في صورة أخرى.

١٤٢ ـ فساد الوضع أقوى من النقض؛ لأن الوضع إذا فسد لم يبق إلا الانتقال، والنقض يمكن الاحتراز عنه عند بعضهم. وقال آخرون: يزيد فساد الوضع على النقض بأن الوصف هو الذي يثبت النقيض، وفي النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت الحكم مع الوصف.

١٤٣ ـ تخصيص العلة يجوز في النصوص الشرعية والتناقض لا يجوز فيها بحال.

١٤٤ ـ فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع، وقيل: بينهما عموم وخصوص من وجه.

١٤٥ ـ ليس كل نقض في المنطق نقضاً في أصول الفقه، إذ قد يكون من تخصيص العلة وهو جائز شرعاً.

١٤٦ ـ كل نقض معارضة بخلاف العكس.

١٤٧ ـ العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور يكونان مغايرين للعلة والأصل اللذين ذكرهما المستدل، بخلاف القلب فإن علة المعترض وأصله عين علة المستدل وأصله.

١٤٨ ـ ثبوت النقيض مع الوصف نقض، فإن زيد ثبوته به، ففساد وضع، وإن زيد كونه به وبأصل المستدل فقلب، وبدون ثبوته معه فالمناسبة إن كانت من جهة واحدة فهو قدح في المناسبة.

١٤٩ ـ دليل المعارض إن كان على نقيض الحكم بعينه فهو القلب وإن كان على ما يستلزم فهو العكس.

١٥٠ ـ يجري القياس في الوقائع التي لها نظير أو مثيل في النص أو الإجماع على وفق أحكامها، أما الاستحسان فيجري في مسألة لها نظير ولكنها استثنيت من الحكم لدليل يوجب ذلك، أما المصلحة المرسلة فإنها تجري في واقعة ليس لها نظير في الشرع تقاس عليه وإنما يثبت الحكم ابتداءاً.

١٥١ ـ المصالح المرسلة توافق مقاصد الشرع والبدع تخالف مقاصده.

١٥٢ ـ لا يخرج الاستحسان عن الأدلة الشرعية، أما البدع فتخالفها.

١٥٣ ـ يفارق الاستحسان تخصيص العلة في أن الاستحسان انعدام الحكم لانعدام العلة في الفرع، أما تخصيص العلة فوجود العلة مع عدم الحكم لمانع.

١٥٤ ـ يتعدى حكم الاستحسان بالقياس الخفي إلى غيره، أما الاستحسان بالنص أو الإجماع فلا يتعدى لأنه معدول به عن القياس.

١٥٥ ـ الاستحسان أعم من القياس الخفي مطلقاً.

١٥٦ ـ الاستحسان المقابل للقياس هو المعدول به عن القياس، والاستحسان المقابل للنص العام ليس هو المعدول به عن القياس.

١٥٧ ـ الاستحسان دليل شرعي والتحسين اعتبار عقلي محض.

١٥٨ ـ البراءة تكون في العدم الأصلي واستصحاب النفي في المتكون فيه يكون في الطارئ ثبوتاً، كان أو عدماً.

١٥٩ ـ الإجماع مبناه على اتفاق المجتهدين من الأمة، أما العرف فلا يشترط فيه الاتفاق بل يكفي فيه سلوك الأكثرية وباقيهم العوام.

١٦٠ ـ قاعدة: (إذا تردد اللفظ بين المسمى العرفي واللغوي قدم العرفي المطرد ثم اللغوي) وقاعدة: (ما ليس له حد في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف). الأولى إذا تعارض معناه في العرف وفي اللغة يقدم العرف. والثانية: إذا لم يعرف حده في اللغة يرجع فيه إلى العرف.

١٦١ ـ العرف القولي تخصيص الألفاظ به ببعض ما تصدق عليه لغة، أما العرف الفعلي فلا أثر له.

١٦٢ ـ العرف أعم من العادة، فهي العرف العملي، وقيل: العرف أخص لأن العادة للشخص، وللجماعة والعرف للجماعة.

١٦٣ ـ مقدمة الشيء هو الأمر الذي يتوقف عليه وجوده، والذريعة الطريق الموصل والمفضي إلى المقصود.

١٦٤ ـ الذرائع أعم من الحيل.

١٦٥ ـ دلالة المطابقة أعم من الالتزام والتضمن مطلقاً، وكل واحد منهما أعم من الآخر وما خص من وجه.

١٦٦ ـ دلالة اللفظ فهم السامع، والدلالة باللفظ استعمال اللفظ إما في موضوعه أو في غير موضوعه لعلاقة.

١٦٧ ـ المقتضي مختص بما أضمر لصحة الكلام شرعاً فقط، والمحذوف ما وجب تقديره ضرورة صدق المتكلم وما وجب تقديره ضرورة صحة الكلام عقلاً.

١٦٨ ـ بين دلالة الإشارة والعبارة عموم وخصوص مطلق، فالعبارة أعم. وبين الدلالة والاقتضاء عموم وخصوص من وجه. وبين الدلالة والاقتضاء وبين العبارة عموم وخصوص مطلق، فالعبارة أعم.

١٦٩ ـ مفهوم الموافقة الأولى يكون الإلحاق فيه مفهوماً عند كل عارف باللغة، أما المساوئ فلا بدّ من صفة الاستنباط فيه.

١٧٠ ـ مفهوم اللقب ليس فيه إشعار بالتعليل خلافاً لبقية المفاهيم.

١٧١ ـ مفهوم الصفة أعم من مفهوم العلة.

١٧٢ ـ يؤثر السبب في المفهوم ولا يؤثر في العام؛ لأن المفهوم أضعف من أن يقاوم بخلاف العام.

١٧٣ ـ المحكم والمفسر والنص والظاهر متداخلة عند قدماء، الحنفية بحسب الوجود ومتمايزة بحسب المفهوم والحيثية، وعند متأخريهم أقسام متباينة.

١٧٤ ـ المحكم أعم من النص والظاهر.

١٧٥ ـ البيان في النص بمعنى من المتكلم وفي المفسر بنفس الصيغة عند الحنفية.

١٧٦ ـ النص عند الجمهور يوافق المفسر عند الحنفية.

١٧٧ ـ المحتم لا يقبل النسخ والتبديل والتأويل، والمفسر يحتمل النسخ.

١٧٨ ـ إشارة النص والظاهر وإن استويا من حيث إن الكلام لم يسق لهما إلا أنهما يفترقان من حيث إن الظاهر: يعرفه السامع أول وهلة من غير تأمل، أما الإشارة: فلا تعرف إلا بالتأمل.

١٧٩ ـ المجمل أعم من المشترك عند القرافي، وعند غيره، الاشتراك باعتبار الوضع والإجمال باعتبار غرابة اللفظ من غير اشتراك وباعتبار إبهام المتكلم.

١٨٠ ـ الفرق بين المجمل والمشكل هو أنه لا بدّ في المجمل من الاستفسار أولاً، ثم قد يحتاج بعد ذلك إلى ما يحتاج إليه في المشكل وهو الطلب والتأمل.

١٨١ ـ المجمل والمتشابه سواء عند جمهور الأصوليين، وعند البيضاوي المتشابه جنس للمجمل، وعند الحنفية المتشابه قسيم للمجمل.

والمجمل عند المتكلمين يشمل أنواع المبهم عند الحنفية ما عدا المتشابه فهو عند المتكلمين أعم، فكل مجمل عند الحنفية مجمل عند المتكلمين ولا عكس.

١٨٢ ـ منشأ الغموض في المشكل من اللفظ نفسه، بينما جاء الغموض في الخفي من عارض خارجي.

١٨٣ ـ الواو التي لمطلق الجمع أعم من التي لجمع المطلق.

١٨٤ ـ (لكن) أخص من (بل) في الاستدراك.

١٨٥ ـ (أو) إن كانت للتخيير امتنع الجمع بينهما، وإن كانت للإباحة لم يمتنع.

١٨٦ ـ (إن) تختص بالمشكوك فيه و(إذا) تدخل على المعلوم والمشكوك، و(إذا) تفيد العموم دون (إن).

١٨٧ ـ تأتي (مِن) بمعنى (عن) وتفترق عنها في أنها تكون للانفصال والتبعيض، وأما (عن) فلا تقتضي الفصل.

١٨٨ ـ يفترق المصدر عن (أن والفعل) بأن الفعل يدل على المضي والاستقبال بخلاف المصدر و(أن والفعل) تدل على إمكان الفعل دون وجوبه واستحالته بخلاف المصدر.

١٨٩ ـ الغاية في حتى يجب أن تكون موضوعة ولا يشترط ذلك في إلى، ولا تدخل حتى على مضمر بخلاف إلى.

١٩٠ ـ لام تعريف الجنس أن يراد بها الحقيقة من حيث هي مع قطع النظر عن الشخص والعموم، ولام الاستغراق هي التي إذا نزعت حسن أن يخلفها كل.

١٩١ ـ الملك أخص من الاستحقاق والاستحقاق أخص من الاختصاص، وإن أضيف ما دخلت عليه (أل) إلى من يعقل كانت اللام للملك، وإلا فإن شهدت به العادة له فللاستحقاق، وإن لم تشهد به كانت من شهادة العادة وغيرها فهو للاختصاص.

١٩٢ ـ الأعم يستعمل في المعنى والعام في اللفظ.

١٩٣ ـ العموم في الأمر: أن يوجب لفظ الأمر ما يحتمله من الأفعال مرة واحدة، والتكرار فيه: أن يوجب لفظ الأمر فعلاً ثم آخر ثم آخر فصاعداً.

١٩٤ ـ (كل): تعم كل فرد من أفراد ما تدخل عليه بطريق النصوصية، بينما (جميع): تعم بطريق الظهور وليس بطريق النصوصية عند الجمهور، و(كل): تعم على جهة الإفراد و(جميع): تعم على جهة الاجتماع عند الحنفية.

١٩٥ ـ عموم (من) الشرطية والاستفهامية يكون على جهة الشمول والاجتماع بخلاف الموصولة.

١٩٦ ـ (كل): توجب الإحاطة على سبيل الإفراد، و(من): توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الإحاطة قصداً، و(جميع): تخالفهما لأنها توجب الإحاطة بصفة الاجتماع قصداً.

١٩٧ ـ (كل): تضاف إلى الأسماء وتعمها صريحاً ولا تعم الأفعال إلا في ضمن تعميم الأسماء، و(كلما): على العكس منها، و(كل): لا توجب التكرار، بخلاف (كلما)، وتفيد (كل): الكل والكلية ولكن (كلما): لا تفيد إلا الكلية.

١٩٨ ـ إذا وصفت (أي) بصفة عامة عمت وإن وصفت بصفة خاصة فلا تعم.

١٩٩ ـ أسماء الأعداد تتناول الأفراد من العدد بطريق التضمن لا بطريق العموم، أما صيغة الجمع فتعم؛ لأن العلة فيها مطلق الاجتماع الزائد على التثنية.

٢٠٠ ـ قاعدة: (ترك الاستفصال) محمولة على ما إذا كان في الواقعة قول من النبي ﷺ وقاعدة: (قضايا الأحول) إذا لم يكن فيها سوى الفعل.

٢٠١ ـ سلب العموم أعم من عموم السلب مطلقاً.

٢٠٢ ـ العام وضع لمعاينة وضعاً واحداً بخلاف المشترك فقد وضع بأوضاع متعددة.

٢٠٣ ـ المشترك بلفظ جمعه متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف استعمال حال إفراده فإنه لا يتعدد لا لفظاً ولا تقديراً.

٢٠٤ ـ المشترك المعنوي أعم من المتواطئ، والمشترك اللفظي ما تعدد معناه ووضعه، والمعنوي ما تعدد معناه دون وضعه.

٢٠٥ ـ الكل متقوم بأجزائه والكلي ليس متقوماً بجزئياته. والكل في الخارج والكلي ذهني، وأجزاء الكل متناهية، والكلي غير متناهية، وغير ذلك من الفروق.

٢٠٦ ـ الخاص يتعلق بالوضع والخصوص متعلق بالإرادة.

٢٠٧ ـ العام المخصوص دلالته أعم من دلالة العام الذي أريد به الخصوص. والعام المراد به الخصوص أعم من العام المخصوص مطلقاً.

٢٠٨ ـ الاستثناء مباين للتخصيص على رأي الحنفية، وعليه فالتخصيص مستبد بنفسه وأيضاً هو قابل للتعليل بخلاف الاستثناء، وعند الجمهور التخصيص أعم من الاستثناء مطلقاً.

٢٠٩ ـ يفترق الاستثناء عن الشرط عند الحنفية وعند الجمهور من أوجه متفرقة.

٢١٠ ـ تخصيص العام جائز باتفاق، وتخصيص العلة مختلف فيه.

٢١١ ـ البداء أن يأمر الآمر بالأمر وهو لا يدري ما يؤول إليه الحال، أما النسخ فيلعم أنه سيحيله في وقت كذا.

٢١٢ ـ التخصيص بالشرط لا يصح إلا مقارن، بخلاف النسخ إذ لا بدّ من تراخيه عن المنسوخ، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط بينما النسخ فإنه يتحقق إذا وجد الناسخ وغير ذلك من الفروق.

٢١٣ ـ الاستثناء لا يكون إلا متصلاً بالمستثنى منه، أما النسخ فلا يكون إلا متراخياً، والاستثناء يرد في الأخبار والأحكام خلافاً للنسخ الذي لا يرد إلا في الأحكام فقط، وغير ذلك من الفروق.

وقال ابن حزم: إن الاستثناء أعم من النسخ مطلقاً.

٢١٤ ـ من الفروق بين التخصيص والنسخ أن التخصيص: دفع، والنسخ: رفع، وقيل: إن التخصيص أعم من النسخ مطلقاً، وقيل: هما متناقضان.

٢١٥ ـ العام عمومه شمولي والمطلق عمومه بدلي.

٢١٦ ـ المطلق ليس فيه اعتبار رأي من عوارض الحقيقة، أما النكرة فيعتبر فيها الوحدة غير المعينة.

٢١٧ ـ التقييد تصرف فيما كان المطلق ساكتاً عنه، والتخصيص تصرف فيما يتناوله اللفظ ظاهراً. والتخصيص ينقص من أفراد العام الذين تبرأ بهم الذمة.

٢١٨ ـ المقيد لا يبطل الاستدلال بالمطلق بينما الناسخ يبطل العمل بالمنسوخ.

٢١٩ ـ الإرادة الكونية هي المتعلقة بربوبية الله وخلقه، والشرعية هي المتعلقة بإلاهيته وشرعه.

٢٢٠ ـ العلو يرجع إلى هبته الآمر، والاستعلاء هيئة عارضة للأمر.

٢٢١ ـ تتميز أغراض صيغة إفعل عن بعضها البعض بالقرائن.

٢٢٢ ـ التعجيز ضد الإيجاب لأن التعجيز يكون في ممتنعات والإيجاب في الممكنات.

٢٢٣ ـ الندب يطلب فيه المندوب لمنافع الآخرة، والإرشاد تنبيه إلى منافع الدنيا.

٢٢٤ ـ الندب أعم من التأديب مطلقاً، وقيل: بينهما عموم وخصوص من وجه، وقيل: تباين.

٢٢٥ ـ الإباحة إذن مطلق، والامتنان لا بدّ فيه من قرينة احتياج الخلق للممنون فيه مع عدم القدرة عليه.

٢٢٦ ـ التكوين إيجاد الشيء المعدوم فقط، والتسخير إيجاده مع صيرورته ممتهناً ومذلاً مع كونه منتقلاً من صورة أو صفة إلى أخرى.

٢٢٧ ـ التسخير فيه تحتم الوقوع، والتعجيز فيه إلزام مع عدم القدرة لإظهار العجز.

٢٢٨ ـ التسخير فيه تبديل إلى صفة، والإهانة تعجيز للمهان فيما يقدر عليه، وأيضاً لا يذكر المهان به في الإهانة بخلاف التسخير يذكر معه المذلل به.

٢٢٩ ـ الإهانة تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل، والاحتقار يكون بمجرد الاعتقاد.

٢٣٠ ـ التهديد: تخويف، أما الإنذار: فهو إبلاغ المخوف.

٢٣١ ـ مسألة النهي عن الشيء أمر بضده بحث في المتعلقات ومسألة المطلوب في النهي فعل الضد بحث في المتعلقات.

٢٣٢ ـ إذا كان النهي عن الشيء لطلب ضده كان نهياً عن نفس الشيء، وإذا لم يكن لطلب ضده فلا يكون نهياً عن نفسه بل نهي لغيره.

٢٣٣ ـ النهي مقابل للأمر في كل أحواله.

٢٣٤ ـ قيل: التعارض والتناقض متلازمان، وقيل: التعارض وارد في الأدلة والتناقض ممنوع، والتناقض أخص من التعارض.

٢٣٥ ـ التعارض يستلزم التناقض في النصوص ولا يستلزم في القياس.

٢٣٦ ـ الأقرب من الواعد لا يكون البعيد مخالف لقواعد الشرع، بينما الموافق للقياس يكون الخبر الآخر مخالف للقياس.

٢٣٧ ـ الفرق بين مخالف الأصول ومخالف القياس هو أن القياس أخص من الأصول فكل قياس أصول وليس كل أصل قياساً.

٢٣٨ ـ الكثرة المؤثرة في الترجيح هي المكونة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث هو مجموع، والكثرة غير المؤثرة هي خلاف ذلك.

٢٣٩ ـ المسائل الاجتهادية يكتفى فيها بالاعتقاد الظني، والقطعيات يجب فيها الاعتقاد القطعي، والظن والقطع تابع للدليل.

٢٤٠ ـ الاتباع أن يتبع الشخص ما جاء عن النبي ﷺ، والتقليد الأخذ بقول الغير من غير دليل.

٢٤١ ـ المذهب أعم من المقالة.

٢٤٢ ـ الاختلاف في الرواية وقع من جهة الناقل دون المنقول عنه، والاختلاف في القولين من قبل المنقول عنه إما برجوعه عن أحدهما أو غير ذلك.

٢٤٣ ـ النقل يكون في نص الإمام بأن ينقل عن محله إلى غيره بالجامع المشترك بين محلين، والتخريج يكون من قواعد الكيفية، والتخريج أعم من النقل.

٢٤٤ ـ القاضي يلزم بقوله دون المفتي فلا يلزم بقوله، وفروق أخرى بين القاضي والمفتي، والقضاء والفتيا.

٢٤٥ ـ علم الفتيا أعم من فقه الفتيا.

٢٤٦ ـ علم القضاء أعم من فقه القضاء.

وصلى الله وسلّم وبارك
على نبينا محمّد وعلى آله وصحبه

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية الكريمة الواردة في البحث

مرتبة حسب ورودها في المصحف الشريف



فهرس الأحاديث الشريفة والآثار الواردة في البحث
مرتبة حسب ترتيب حروف المعجم

فهرس الألفاظ والمصطلحات الواردة في البحث

مرتبة حسب ترتيب ألفاظ المعجم

فهرس الأعلام الواردين في البحث

مرتب حسب ترتيب حروف المعجم



قائمة بالمصادر والمراجع

حسب حروف المعجم

١ ـ **أبرز القواعد الأصولية المؤثرة في اختلاف الفقهاء**، تأليف: د. عمر عبد العزيز محمد، مطبوع بالآلة الكاتبة، نسخة خاصة.

٢ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج**، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي، ت٧٥٦هـ وابنه تاج الدين عبد الوهاب، ت٧٧١هـ، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء، بإشراف: الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

٣ ـ **الإتقان في علوم القرآن**، تأليف: جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت.

٤ ـ **الاجتهاد فيما لا نص فيه**، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، طبعة دار الفكر.

٥ ـ **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تأليف: أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، ت٤٧٤هـ، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٦ ـ **أحكام القرآن**، تأليف: أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، ت٥٤٣هـ، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

٧ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، تأليف: سيف الدين على محمد الآمدي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٨ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، تأليف: أبي محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري، مطبعة الإمام، مصر، الطبعة الثانية بإشراف: أحمد شاكر.

٩ ـ **إحياء علوم الدين**، تأليف: أبي حامد الغزالي، ت٥٠٥هـ، الطبعة الأولى، لجنة الثقافة الإسلامية، ١٣٥٦هـ، دار الفكر.

١٠ ـ **الاختيار لتعليل المختار**، تأليف: عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي علق عليه محمود أبو دقيقة، دار الدعوة، ١٩٨٤م، طبعة استنبول.

١١ ـ **آداب البحث والمناظرة**، مذكرة من وضع فضيلة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي من مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

١٢ ـ **إدرار الشروق**، سراج الدين أبو القاسم قاسم بن عبد الله بن الشاط، (انظر: الفروق للقرافي).

١٣ ـ **الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي**، تأليف: عبد الحميد أبي المكارم إسماعيل، دار المسلم، القاهرة.

١٤ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ١٢٥٥هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.

١٥ ـ **الأزهية في علم الحروف**، تأليف: أبي الحسن علي بن محمد الهروي، تحقيق: عبد المعين الملوحي، دمشق مجمع اللغة العربية، ١٣٩١هـ.

١٦ ـ **الاستيعاب في أسماء الصحابة**، تأليف: يوسف بن عبد الله بن عبد الله بن عبد البر، ت٤٦٣هـ، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ، دار المريخ، الرياض.

١٧ ـ **أسد الغابة**، تأليف: عز الدين أبي الحسن علي بن محمد ابن الأثير، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ودار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

١٨ ـ **الأشباه والنظائر**، تأليف: زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم الحنفي، ت٩٧٠هـ، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٩ ـ **الأشباه والنظائر**، تأليف: جلال الدين السيوطي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

٢٠ ـ **الإصابة في أسماء الصحابة**، تأليف: شيخ الإسلام أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، ت٨٥٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، طبعة طبق نسخة كلكتا، ١٨٥٣م.

٢١ ـ **أصول التشريع الإسلامي**، تأليف: علي حسب الله، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

٢٢ ـ **أصول السرخسي**، تأليف: أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، ٤٩٠هـ، حقق أصوله: أبي الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

٢٣ ـ **أصول الفقه الإسلامي**، تأليف: د. وهبة الله الزحيلي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٤ ـ **أصول الفقه**، تأليف: محمد أبي النور زهير، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٥ ـ **أصول الفقه**، تأليف: محمد أبي زهرة، دار الفكر العربي، دمشق.

٢٦ ـ **أصول الفقه**، تأليف: محمد زكريا البرديسي، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ، دار الثقافة، القاهرة.

٢٧ ـ **أصول الفقه تاريخه ورجاله**، تأليف: د. شعبان محمد إسماعيل، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ، دار المريخ، الرياض.

٢٨ ـ **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، تأليف: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، المؤسسة السعودية بمصر، طبعة المدني.

٢٩ ـ **الاعتصام**، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، طبعة دار الفكر.

٣٠ ـ **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت٧٥١هـ، راجعه وقدم له وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

٣١ ـ **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، تأليف: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م.

٣٢ ـ **ألفية السيوطي في مصطلح الحديث**، تأليف: جلال الدين أبي الفضل عبد الرحمٰن بن محمد السيوطي، ت٩١٠هـ، بشرح: أحمد شاكر، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

٣٣ ـ **الإقليد للأسماء والصفات والاجتهاد والتقليد**، تأليف: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، تحقيق: شريف بن محمد فؤاد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٣٤ ـ **الأقوال الأصولية للكرخي**، تأليف: د. حسين خلف الجبوري، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٥ ـ **الأم**، تأليف: محمد بن إدريس الشافعي، ت٢٠٤هـ، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٣٦ ـ **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد**، تأليف: علاء الدين بن علي بن سليمان المرادي، ت٨٨٥هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٥هـ.

٣٧ ـ **أوجز المسالك إلى موطأ مالك**، تأليف: محمد زكريا الكاندهلوي، المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٣٨ ـ **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**، تأليف: أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، الطبعة الأولى، طبع لجنة نشر التراث الإسلامي في حكومتي المغرب والإمارات، الرباط، ١٤٠٠هـ.

٣٩ ـ **الإيضاح في قوانين الاصطلاح**، تأليف: أبي محمد يوسف بن عبد الرحمٰن بن الجوزي، ت٦٥٦هـ، تحقيق: د. فهيد السدحان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، مكتبة العبيكان، الرياض.

٤٠ ـ **الإيمان**، تأليف: شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار الثقافة الإسلامية، الرياض، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م.

٤١ ـ **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**، للحافظ ابن كثير، ت٧٧٤هـ، تأليف: أحمد محمد شاكر، الطبعة، الثالثة، ١٣٩٩هـ، دار التراث، القاهرة.

٤٢ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، تأليف: بدر الدين بن محمد بن عبد الله الزركشي، ت٧٩٤هـ، دارسة وتحقيق: محمد بن عبد الرزاق الدويش، مطبوع بالآلة الكاتبة، سنة ١٤٠٦هـ، كلية الشريعة، قسم أصول الفقه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وطبعة وزارة الشؤون الدينية بالكويت.

٤٣ ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تأليف: علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، ت٥٨٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٤٤ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تأليف: أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ت٥٩٥هـ، مراجعة وتصحيح: عبد الحليم محمد عبد الحليم، وعبد الرحمٰن حسن محمود، دار الكتب الحديثة، مصر ـ القاهرة.

٤٥ ـ **البداية والنهاية**، تأليف: عماد الدين أبي الوفاء إسماعيل بن كثير الدمشقي، ت٧٧٤هـ، حققه: أحمد بن ملحم، ود. علي نجيب، والأستاذ فؤاد السيد، والأستاذ فهدي ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٤٦ ـ **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، ت١٢٥٠هـ، الطبعة الأولى، ١٣٤٨هـ، مطبعة دار السعادة، القاهرة.

٤٧ ـ **البرهان في أصول الفقه**، تأليف: إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، حققه: د. عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٤٨ ـ **البرهان في علوم القرآن**، تأليف: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

٤٩ ـ **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، تأليف: أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة الضبي، ت٥٩٩هـ، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م.

٥٠ ـ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تأليف: جلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٥١ ـ **البلاغة الواضحة**، تأليف: علي الجارم، ومصطفى أمين، دار المعارف، مصر، الطبعة السابعة عشرة، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م.

٥٢ ـ **بيان المختصر (مختصر ابن الحاجب)**، تأليف: شمس الدين محمود عبد الرحمٰن بن أحمد الأصفهاني، ت٧٤٩هـ، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، منشورات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٥٣ ـ **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، تأليف: أبي الوليد بن رشد القرطبي، ت٥٢٠هـ، وضمنه المستخرجة من الأسمعة المعروفة بالعتبية لمحمد العتبي القرطبي، ت٢٥٥هـ، تحقيق: مجموعة من المحققين، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، دار الغرب الإسلامي.

٥٤ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**، تأليف: محمد مرتضى الزبيدي الحسيني، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥هـ.

٥٥ ـ **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، تأليف: الحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، ت٤٦٣هـ، المكتبة السلفية،المدينة المنورة.

٥٦ ـ **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، تأليف: الإمام إبراهيم بن أبي عبد الله بن فرحون، الطبعة الأولى بالمطبعة العامرة، دار الكتب العلمية، مصر.

٥٧ ـ **التبصرة في أصول الفقه**، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، ت٤٧٦هـ، شرحه وحققه: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٥٨ ـ **تحرير ألفاظ التنبيه أو لغة الفقهاء**، تأليف: الإمام يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عبد الغني الدقر، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، دار القلم، دمشق.

٥٩ ـ **التحصيل من المحصول**، تأليف: سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، ٦٨٢هـ، دراسة وتحقيق: د. عبد الحميد علي أبو زنيد، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٦٠ ـ **تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد**، تأليف: أبي سعيد خليل بن سيف الدين العلائي، ت٧٦١هـ، تحقيق: إبراهيم سلقيني، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٦١ ـ **تخريج أحاديث اللمع**، تأليف: عبد الله بن محمد الغماري الحسيني، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

٦٢ ـ **تخريج الفروع على الأصول**، تأليف: شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني، ت٦٥٦هـ، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٦٣ ـ **تذكرة الحفاظ**، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت٧٤٨هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٦٤ ـ **ترجمة الشيخ الشنقيطي**، تأليف: عبد الرحمٰن بن عبد العزيز السديس، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، دار الهجرة.

٦٥ ـ **تسهيل المنطق**، تأليف: عبد الكريم بن مراد الأثري، الطبعة الأولى، مطابع سجل العرب.

٦٦ ـ **التسوية بين حدثنا وأخبرنا وذكر الحجة فيه**، تأليف: الإمام أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، ت٣٢١هـ، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، الطبعة الأولى، دار الضياء، الرياض.

٦٧ ـ **التعريفات**، تأليف: الشريف علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٦٨ ـ **التعليق المغني على سنن الدارقطني**، تأليف: علي بن عمر الدارقطني، حديث أكادمي، فيصل أباد، باكستان.

٦٩ ـ **تفسير القرآن العظيم**، تأليف: عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، ت٧٧٤هـ، طبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، مصر.

٧٠ ـ **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، تأليف: د. محمد أديب صالح، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، المكتب الإسلامي.

٧١ ـ **التقرير والتحبير شرح التحرير**، تأليف: ابن أمير الحاج، ت٨٧٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٧٢ ـ **التلويح في كشف حقائق التنقيح**، تأليف: سيف الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ت٧٩٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٧٣ ـ **التمهيد في أصول الفقه**، تأليف: محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوذاني، ت٥١٠هـ، تحقيق محمد بن علي بن إبراهيم، طبع مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٠م.

٧٤ ـ **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تأليف: جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، ت٧٧٢هـ، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٧٥ ـ **تقويم أصول الفقه وتمديد أدلة الشرع**، تأليف: القاضي عبيد الله بن عمر الدبوسي، ت٤٣٠هـ، تحقيق: عبد الرحمٰن صالح الأفغاني وزملائه، ١٤٠٣هـ، مطبوع بالآلة الكاتبة بقسم أصول الفقه بالجامعة الإسلامية بالمدينة.

٧٦ ـ **تنقيح الأصول**، تأليف: القاضي صدر الشريعة عبيد الله مسعود المحبوبي، ت٧٤٧هـ، مطبوع مع التوضيح والتلويح.

٧٧ ـ **تهذيب الأسماء واللغات**، تأليف: أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، ت٦٧٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، إدارة الطباعة المنيرية.

٧٨ ـ **التوضيح لمتن تنقيح الأصول**، تأليف: صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري، ت٧٤٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٧٩ ـ **تيسير التحرير**، تأليف: محمد أمين أمير بادشاه، مكتبة المعارف، الرياض، ودار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٨٠ ـ **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، تأليف: أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ت٦٧١هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٢م.

٨١ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، تأليف: الإمام أبي عمر يوسف بن عبد البر، ت٤٦٣هـ، وقف على طبعه وتصحيحه إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٢ ـ **جمع الجوامع وعليه شرح الجلال المحلي وحاشية العطار والشربيني**، تأليف: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ت٧٧١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٨٣ ـ **حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم على متن أبي شجاع**، تأليف: إبراهيم البيجوري، دار الفكر، دمشق.

٨٤ ـ **حاشية التفتازاني على شر العضد لمختصر ابن الحاجب**، تأليف: سعد الدين التفتازاني، ت٧٩١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٨٥ ـ **حاشية الخضري على شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك**، تأليف: محمد الخضري، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٨٦ ـ **حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار في أصول الفقه**، تأليف: يحيى الرهاوي المصري، دار سعادة، ١٣١٣هـ، المطبعة العثمانية، ١٣١٥هـ.

٨٧ ـ **حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، تأليف: محمد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٨٨ ـ **الحدود في الأصول**، تأليف: أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، ت٤٧٤هـ، تحقيق: د. نزيه حماد، طبعة مؤسسة الزعبي، بيروت، ١٣٩٢هـ.

٨٩ ـ **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تأليف: جلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧هـ.

٩٠ ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تأليف: أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، ت٤٣٠هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٩١ ـ **الخصائص**، تأليف: أبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر.

٩٢ ـ **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تأليف: الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني، ت٨٥٢هـ، طبع مطبعة المدعي بالقاهرة، ١٣٨٧هـ.

٩٣ ـ **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، تأليف: ابن فرحون المالكي، ت٧٩٨هـ، تحقيق: د. محمد الأحمد أبي النور، دار التراث، القاهرة.

٩٤ ـ **ديوان امرئ القيس**، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

٩٥ ـ **ذيل طبقات الحنابلة**، تأليف: زين الدين أبي الفرج عبد الرحمٰن بن شهاب الدين الحنبلي ابن رجب، ت٧٩٥هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، وطبعة مطبعة السنّة المحمدية، ١٣٧٢هـ بتصحيح محمد الفقي.

٩٦ ـ **الرد على المنطقيين**، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، إدارة ترجمان السنّة، لاهور، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ.

٩٧ ـ **الرسالة**، تأليف: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

٩٨ ـ **رسالة منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز** (ضمن أضواء البيان).

٩٩ ـ **رصف المباني في شرح حروف المعاني**، تأليف: أبي جعفر أحمد بن عبد النور بن أحمد المالقي، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق، مجمع اللغة العربية، ١٣٩٥هـ، وطبعة ١٤٠٥هـ، دار القلم.

١٠٠ ـ **الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء**، تأليف: شمس الدين ابن قيم الجوزية، ت٧٥١هـ، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.

١٠١ ـ **روضة الطالبين**، تأليف الإمام أحمد بن عبد النور المالقي، تحقيق: د. أحمد بن محمد الخراط، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، دار القلم، دمشق.

١٠٢ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر**، تأليف: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

١٠٣ ـ **الشرح الصغير للدردير**، تأليف: أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، دار المعرفة، بيروت، لبنان، مطبوع مع بلغة السالك، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

١٠٤ ـ **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**، تأليف: عضد الملة والدين ابن الإيجي ت٧٥٦هـ، مطبوع مع حاشية الجرجاني والتفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٠٥ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**، تأليف: العلامة صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي ت٧٩٢هـ، طبعة لحساب المعهد العلمي بالرياض.

١٠٦ ـ **شرح العمد**، تأليف: أبي الحسن محمد بن علي بن الطيب البصري، تحقيق ودراسة: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

١٠٧ ـ **شرح القواعد الفقهية**، تأليف: الشيخ محمد الزرقا، تصحيح: مصطفى أحمد الزرقا، الطبعة الثانية، دار القلم، دمشق.

١٠٨ ـ **شرح مختصر الروضة**، تأليف: نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: د. عبد الله التركي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، مؤسسة الرسالة.

١٠٩ ـ **شرح الكوكب المنير**، تأليف: محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن النجار الفتوحي الحنبلي ت٩٧٢هـ، تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

١١٠ ـ **شرح اللمع**، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١١١ ـ **شرح المحلي على جمع الجوامع**، تأليف: جلال الدين المحلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، مطبوع مع حاشية العطار.

١١٢ ـ **شرح المنار لابن الملك**، تأليف: عبد اللطيف بن عبد العزيز بن الملك، الطبعة الأولى، ١٣١٥هـ، المطبعة العثمانية، دار سعادة.

١١٣ ـ **شرح تنقيح الفصول**، تأليف: شهاب الدين أبي العباس بن إدريس القرافي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

١١٤ ـ **شرح فتح القدير للعاجز الفقير**، تأليف: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١١٥ ـ **شرح النووي على صحيح مسلم**، تأليف: شرف الدين يحيى النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

١١٦ ـ **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن قيم الجوزية ت٥٥١هـ، عني بتصحيحه: محمد بدر الدين أبي فراس، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٢٣هـ.

١١٧ ـ **الصحاح**، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري ، ت في حدود ٤٠٠هـ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية، القاهرة ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

١١٨ ـ **صحيح البخاري**، انظر: فتح الباري.

١١٩ ـ **صحيح مسلم**، تأليف: أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري ت٢٦١هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٧٥هـ.

١٢٠ ـ **الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، تأليف: أبي القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال ت٥٧٨هـ، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١٢١ ـ **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، تأليف: عبد الرحمٰن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

١٢٢ ـ **طبقات الحنابلة**، تأليف: أبي الحسين محمد بن أبي يعلى ت٥٢٦هـ، دار المعرفة بيروت ـ لبنان، وذيله لمزين الدين أبي الفرج عبد الرحمٰن بن شهاب الدين الحنبلي ت٧٩٥هـ، نفس الناشر.

١٢٣ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، تأليف: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ت٧٧١هـ، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٥م، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة.

١٢٤ ـ **طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة**، تأليف: أبي بكر بن أحمد بن محمد تقي الدين بن قاضي شهبة الدمشقي ت٨٥١هـ، باعتناء د. حافظ عبد العليم خان، الطبعة الأولى، الهند ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرأباد، الدكن.

١٢٥ ـ **طبقات الشافعية لابن هداية الله**، تأليف: أبي بكر بن هداية الله الحسيني ت١٠١٤هـ، تحقيق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

١٢٦ ـ **طبقات الشافعية للأسنوي**، تأليف: جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي ت٧٧٢هـ، تحقيق: عبد الله الجبوري، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨١م.

١٢٧ ـ **طبقات المفسرين للسيوطي**، تأليف: جلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي ت٩١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٢٨ ـ **طبقات المفسرين للداودي**، تأليف: الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي ت٩٤٥هـ، راجعه لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٢٩ ـ **عدة الباحث في أحكام التوارث**، تأليف: عبد العزيز بن ناصر الرشيد.

١٣٠ ـ **العدة في أصول الفقه**، تأليف: محمد بن الحسين الفراء البغدادي أبي يعلى الحنبلي، تحقيق: د. أحمد علي مباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

١٣١ ـ **علم أصول الفقه**، تأليف: عبد الوهاب خلاف، الطبعة العشرون ١٤٠٦هـ، دار العلم، الكويت.

١٣٢ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ٨٥٢هـ، أشرف على التحقيق والتصحيح: الشيخ عبد العزيز بن باز ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر وتوزيع رئاسة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.

١٣٣ ـ **الفتح الرباني ترتيب مسند أحمد**، تأليف: أحمد عبد الرحمٰن البنا، دار الشهاب، القاهرة.

١٣٤ ـ **فتح العزيز شرح الوجيز**، تأليف: الإمام أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي ت٦٢٣هـ، مطبوع مع المجموع للنووي.

١٣٥ ـ **فتح الغفار شرح المنار**، تأليف: زين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، مطبعة البابي الحلبي، مصر ١٣٥٥هـ، ١٩٣٦م، مراجعة: محمود أبي دقيقة، الطبعة الأولى.

١٣٦ ـ **فتح القدير (تفسير الشوكاني)**، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني ت١٢٥٠هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٣٧ ـ **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، تأليف: عبد الله مصطفى المراغي، نشر محمد أمين دمج وشركاه، بيروت، لبنان الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ.

١٣٨ ـ **فتح المغيث شرح ألفية الحديث**، تأليف: شمس الدين محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي ت٩٠٢هـ، تحقيق: عبد الرحمٰن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

١٣٩ ـ **الفروع لابن مفلح**، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح ت٧٦٣هـ، راجعه: عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٤٠ ـ **فرق وطبقات المعتزلة**، تأليف: القاضي عبد الجبار بن أحمد ت٤١٥هـ، تحقيق: د. علي سامي النشار وعصام الدين محمد، دار المطبوعات الجامعية، مصر ١٣٩٢هـ.

١٤١ ـ **الفروق**، تأليف: الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، طبعة عالم الكتب، بيروت، وبهامشه إدرار الشروق لابن الشاط، وتهذيب الفروق لمحمد بن علي المالكي.

١٤٢ ـ **الفروق في أصول الفقه**، تأليف: أحمد بن سليمان بن كمال باشا الحنفي ت٩٤٠هـ، مخطوط الطبعة منه نسخة بجامعة الملك سعود برقم ٦٤٩٠ف ٦/١٣١٢ عشر ورقات.

١٤٣ ـ **الفروق في اللغة**، تأليف: أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري ت٣٩٥هـ، طبع دار الفكر.
١٤٤ ـ **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، تأليف: أبي الحسنات محمد بن عبد الحي اللكنوي، دار المعرفة، بيروت.
١٤٥ ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، تأليف: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي ت١٣٧٦هـ، خرّج أحاديثه وعلق عليه: عبد العزيز قاري المكتبة العلمية، بالمدينة المنورة الطبعة الأولى، ١٤٩٦هـ.
١٤٦ ـ **الفهرست لابن النديم**، تأليف: أبي الفتح محمد بن إسحاق بن النديم، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
١٤٧ ـ **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، تأليف: عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، المطبعة الأميرية بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.
١٤٨ ـ **القواعد الفقهية مفهومها، نشأتها، تطورها، مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبيقاتها**، تأليف: علي أحمد النووي، قدم له: مصطفى الزرقا، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، دار القلم، دمشق.
١٤٩ ـ **القاموس المحيط**، تأليف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مصور عن مطبعة الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م.
١٥٠ ـ **القواعد والفوائد الأصولية**، تأليف: أبي الحسن علاء الدين بن اللحام الحنبلي ت٧٥٢هـ، تحقيق: محمد حامد فقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة ١٤٠٣هـ.
١٥١ ـ **الكافي في فقه أهل المدينة**، تأليف: أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
١٥٢ ـ **الكاشف عن المحصول**، تأليف: شمس الدين محمد بن محمود الأصفهاني، تحقيق: مجموعة من الطلاب، مطبوع بالآلة الكاتبة، مكتبة الدراسات العليا، الجامعة الإسلامية ١٤٠٦هـ.
١٥٣ ـ **كتاب سيبويه**، تأليف: أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر عالم الكتب، بيروت، لبنان.
١٥٤ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تأليف: أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري ت٥٣٨هـ، طبعة دار المعرفة، بيروت، لبنان.
١٥٥ ـ **كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة**، تأليف: الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ت٨٠٧هـ، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، نشر مؤسسة الرسالة.
١٥٦ ـ **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، تأليف: علاء الدين البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان طبعة ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.

١٥٧ ـ **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، تأليف: الأم حافظ الدين النسفي ت٧١٠هـ، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، توزيع دار الباز، مكة المكرمة.

١٥٨ ـ **الكفاية في علم الرواية**، تأليف: أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي ت٤٦٣هـ، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

١٥٩ ـ **الكليات**، تأليف: أبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي ت١٠٩٣هـ، عناية: د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة.

١٦٠ ـ **كنز الوصول إلى معرفة الأصول**، تأليف: الإمام فخر الإسلام أبي الحسن عيسى بن محمد بن الحسين البزدوي، مطبوع مع الكشف، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٦١ ـ **لسان العرب**، تأليف: جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، طبعة مصورة عن بولاق، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٥م ـ ١٣٧٤هـ.

١٦٢ ـ **لغة الفقهاء**، (انظر: تحرير ألفاظ التنبيه).

١٦٣ ـ **اللمع في أصول الفقه**، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، مطبوع مع تخريج أحاديث اللمع، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

١٦٤ ـ **الليث العابس في صدمات المجالس**، تأليف: إسماعيل بن معلى المحلي الشافعي، مخطوط الطبعة من نسخة في مركز البحث العلمي ميكروفيلم برقم ١٠١.

١٦٥ ـ **مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه**، تأليف: الحارث المحاسبي ت٢٤٣هـ، مطبوع مع كتاب فهم القرآن للمؤلف وعنوانه العلم وفهم القرآن، تحقيق: أ. حسين القوتلي، طبع دار الفكر، بيروت ١٣٩١هـ.

١٦٦ ـ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم النجدي، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.

١٦٧ ـ **المجموع للنووي شرح المهذب وتكملته للسبكي والتكملة الثانية، للمطيعي**، تأليف: أبي زكريا شرف الدين النووي ت٦٧٦هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

١٦٨ ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، تأليف: فخر الدين عمر بن محمد الرازي ت٦٠٦هـ، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبات الكليات الأزهرية.

١٦٩ ـ **المحصول في علم الأصول**، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي ت٦٠٦هـ، دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، منشورات جامعة الإمام، الرياض.

١٧٠ ـ **المحصول في علم الأصول**، تأليف: أبي بكر بن العربي المالكي ت٥٤٣هـ، تحقيق: عبد اللطيف بن أحمد الحمد، مطبوع بالآلة الكاتبة في قسم أصول الفقه في الجامعة الإسلامية بالمدينة.

١٧١ ـ **المحكوم عند الأصوليين**، تأليف: محمد بن عبد الرزاق الدويش، رسالة ماجستير مطبوعة بالآلة الكاتبة في مكتبة جامعة الإمام.

١٧٢ ـ **المحلى**، تأليف: أبي محمد علي بن أحمد بن حزم ت٤٥٦هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، منشوراً المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

١٧٣ ـ **مختار الصحاح**، تأليف: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، الطبعة ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م، البابي الحلبي، وشركاه، القاهرة.

١٧٤ ـ **مختصر ترتيب الرحلة**، تأليف: أبي بكر بن العربي، مطبوع ضمن قانون التأويل، وضمن مع القاضي أبي بكر بن العربي.

١٧٥ ـ **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تأليف: علي بن محمد البعلي (ابن اللحام)، تحقيق: محمد مظهر بقا، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، طبع مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة.

١٧٦ ـ **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تأليف: عبد القادر بن بدران الدمشقي، صححه وقدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٧٧ ـ **مذكرة الشيخ الشنقيطي على روضة الناظر**، تأليف: محمد الأمين بن مختار الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ من مطبوعات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

١٧٨ ـ **المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم**، تأليف: د. عوض الله جاد حجازي، الطبعة السابعة، ١٤٠٥هـ، دار الهدى، مصر.

١٧٩ ـ **المستصفى من علم الأصول**، تأليف: محمد بن محمد أبي حامد الغزالي، ت٥٠٥هـ، ط. الأولى، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٣٢٢هـ.

١٨٠ ـ **مسلم الثبوت**، تأليف: محب الله بن عبد الشكور، ط. الأولى، الأميرية، بولاق، مصر، ١٣٢٢هـ.

١٨١ ـ **مسند أبي يعلى الموصلي**، تأليف: الحافظ أحمد بن علي المثنى التميمي، تحقيق: حسين سليم أسد، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت.

١٨٢ ـ **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، راجع: الفتح الرباني.

١٨٣ ـ **المسودة في أصول الفقه**، تأليف: آل تيمية، مجد الدين عبد السلام، وشهاب الدين عبد الحليم، وشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، جمع وتبييض: أحمد بن محمد الحراني، ت٧٤٥هـ، تقديم: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر.

١٨٤ ـ **المصالح المرسلة ومكانتها في التشريع**، تأليف: د. جلال الدين عبد الرحمٰن، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، دار الكتاب الجامعي.

١٨٥ ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، تأليف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي، تحقيق: د. عبد العظيم شناوي، دار المعارف، القاهرة.

١٨٦ ـ **مصنف ابن أبي شيبة (الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار)**، تأليف: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان، ت٢٣٥هـ، اعتنى بتحقيقه: مختار أحمد العزوي، الدار السلفية، ط. الأولى، ١٤٠٠هـ.

١٨٧ ـ **مصنف عبد الرزاق**، تأليف: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، ط. الأولى، ١٣٩١هـ، نشر المجلس العلمي والمكتب الإسلامي، بيروت.

١٨٨ ـ **معاني الحروف**، تأليف: أبي الحسن علي بن عيسى بن عبد الله الرماني، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٣م.

١٨٩ ـ **المعتمد في أصول الفقه**، تأليف: أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، ت٤٣٦هـ، قدم له: خليل الميس، ط. الأولى، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٠ ـ **المعدول به عن القياس، حقيقته، وحكمه، وموقف شيخ الإسلام منه**، تأليف: عمر بن عبد العزيز محمد، مكتبة الدار بالمدينة، ط. الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١٩١ ـ **معجم الأدباء**، تأليف: ياقوت بن عبد الله الحموي ت٦٢٦هـ، طبعة ١٣٥٧هـ، دار المأمون بالقاهرة.

١٩٢ ـ **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، تأليف: محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر.

١٩٣ ـ **المغني لابن قدامة**، تأليف: أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، ت٦٢٠هـ، تحقيق: د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح الحلو، ط. الأولى، مطبعة هجر.

١٩٤ ـ **مقدمة ابن خلدون**، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

١٩٥ ـ **المنتقى**، تأليف: أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي، ت٤٧٤هـ، ط. الرابعة، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

١٩٦ ـ **منتهى الوصول والأمل في علمي الوصول والجدل**، تأليف: جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر الحاجب، ت٦٤٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٩٧ ـ **المنثور في القواعد (الأشباه والنظائر)**، تأليف: محمد بن عبد الله الزركشي، ت٧٩٤هـ، تحقيق: د. تيسير فائق محمود، نشر وزارة الشؤون الإسلامية بالكويت.

١٩٨ ـ **منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل**، تأليف: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ط. العشرون، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١٩٩ ـ **المنخول من تعليقات الأصول**، تأليف: محمد بن محمد أبي حامد الغزالي، ت٥٠٥هـ، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط. الثانية، ١٤٠٠هـ.

٢٠٠ ـ **المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه**، تأليف: محمد تقي المدرسي، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ، دار الجيل.

٢٠١ ـ **منهاج الأصول**، تأليف: القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، ت٦٨٥هـ، مطبوع مع نهاية السول.

٢٠٢ ـ **المنهاج لترتيب الحجاج**، تأليف: أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي، ت٤٧٤هـ، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط. الثانية، ١٩٨٧م، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان.

٢٠٣ ـ **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**، تأليف: أبي اليمن مجير الدين عبد الرحمٰن بن محمد العليمي، ت٩٢٨هـ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، راجعه: عادل نويهض، عالم الكتب، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٠٤ ـ **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، تأليف: جمال الدين يوسف بن تغري بردي الأشابكي، ت٨٧٤هـ، طبعة ١٣٧٥هـ، دار الكتب المصرية بالقاهرة.

٢٠٥ ـ **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، ت٤٧٦هـ، مع شرحه المجموع.

٢٠٦ ـ **الموافقات في أصول الشريعة**، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، ت٧٠٩هـ، شرح: عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ـ القاهرة.

٢٠٧ ـ **الموجز في أصول الفقه**، تأليف: الشيخ محمد بن عبيد الله الأسعدي، قدم له: عبد الفتاح أبو غدة وأبو الحسن الندوي ومحمد الرابع الندوي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، دار السلام للنشر.

٢٠٨ ـ **المواقف في علم الكلام**، تأليف: عضد الدين عبد الرحمٰن بن أحمد الأيجي، عالم الكتب، بيروت ـ لبنان.

٢٠٩ ـ **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تأليف: علاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ت٥٣٩هـ، تحقيق: محمد زكي عبد البر، ط. الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٢١٠ ـ **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول**، تأليف: الشيخ عيسى منون، مكتبة المعارف، الرياض، ط. الثانية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٢١١ ـ **نزهة النواظر على الأشباه والنظائر** (راجع: الأشباه والنظائر).

٢١٢ ـ **نشر البنود على مراقي السعود**، تأليف: سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، طبعة اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي يبن المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة.

٢١٣ ـ **نصب الراية لأحاديث الهداية**، تأليف: الحافظ جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي، ت٧٦٢هـ، طبعة ١٣٥٧هـ، دار المأمون بالقاهرة بعناية المجلس العلمي بالهند.

٢١٤ ـ **نفائس الأصول شرح المحصول**، تأليف: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، مخطوط، مكتبة الجامعة الإسلامية، الدراسات العليا رقم ٢٦٣٣.

٢١٥ ـ **النقص من النص حقيقته وحكمه وأثر ذلك في الاحتجاج بالسنة الآحادية**، تأليف: د. عمر عبد العزيز محمد، بحث منشور في مجلة الجامعة عدد ٧٧، ٧٨، سنة ١٤٠٨هـ.

٢١٦ ـ **نهاية السول شرح منهاج الأصول**، تأليف: جمال الدين بن عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، ٧٧٢هـ، ومعه سلم الوصول للمطيعي، عالم الكتب، بيروت ـ لبنان.

٢١٧ ـ **نور الأنوار شرح المنار**، تأليف: أحمد ملاجيون بن أبي سعيد الحنفي، ت١١٣٠هـ، مطبوع مع كشف الأسرار للنسفي.

٢١٨ ـ **الوافي بالوفيات**، تأليف: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، ط. الثانية، باعتناء هلموت ويتر، نشر فرانز شتايز، بادن، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨١م.

٢١٩ ـ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تأليف: أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، ت٦٨١هـ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة القاهرة، ط. الأولى، ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م، طبعة دار صادر، بتحقيق حسان عباس.

٢٢٠ ـ **الوصول إلى الأصول**، تأليف: شرف الإسلام أبي الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي، تحقيق د. عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض.

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع الصفحة

